رجسٹرڈ نمبر ایل ۵۳۴۰

محرم ۔ صفر ۱۳۷۷ھ — جلد ۴۹ عدد ۱، ۲

ماہنامہ

# ترجمان القرآن

مرتبہ

## سید ابوالاعلیٰ مودودی

دفتر رسالہ "ترجمان القرآن"

۵ ۔ اے ذیلدار پارک، اچھرہ ۔ لاہور پاکستان

چندہ سالانہ چھ روپے — قیمت فی پرچہ ایک روپیہ چار آنے

خـــالی صفحـــه

ترجمان القرآن، لاہور

# فہرست مضامین

| جلد ۴۹ | محرم، صفر ۱۳۷۷ھ - مطابق اکتوبر، نومبر ۱۹۵۷ء | عدد ۱، ۲ |



ابوالخیر مودودی پرنٹر پبلشر نے پاکستان پرنٹنگ ورکس لاہور میں چھپوا کر دفتر ترجمان القرآن
اچھرہ سے شائع کیا

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ط

# اشارات

یوں تو پاکستان بننے کے ساتھ ہی یہاں جوڑ توڑ اور سیاسی دھڑے بندیوں کا ایک نہایت ہی ناپاک سلسلہ شروع ہوگیا تھا لیکن اس نے جو تشویشناک صورتِ حال اب اختیار کرلی ہے وہ ملک کے ہر بہی خواہ کے لیے انتہائی پریشان کن ہے۔ اس سے نہ صرف ملک کا سارا معاشرہ بُری طرح متاثر ہوا ہے بلکہ ملک کے اندرونی استحکام کو بھی سخت نقصان پہنچا ہے اور اس کی بیرونی ساکھ اور وقار کو بھی شدید دھچکا لگا ہے۔ ان حالات میں یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس معاملہ پر نہایت ٹھنڈے دل سے غور کرکے، اس کے اسباب وعلل کو معلوم کریں اور پھر اُن تدابیر کو عمل میں لائیں، جن کے ذریعہ اس متلاطم اور مضطرب فضا کو پُرسکون بنایا جاسکے۔

---

اس میں کوئی شک نہیں کہ اس ملک کی آزادی مسلمانوں کی قومی امنگوں کی رہینِ منت ہے، وہ ان کی دلی آرزوؤں اور تمناؤں کا مظہر ہے۔ لیکن یہ بات بلاخوفِ تردید کہی جاسکتی ہے کہ یہ آزادی جس مختصر گروہ کے ہاتھوں سے آئی، اُن میں سے معدودے چند کو چھوڑ کر، اس بیش بہا نعمت کے اہل نہ تھے۔ پھر اسے جن جن طریقوں سے حاصل کیا گیا، اُن میں سے بھی اکثر وبیشتر اس کے لیے موزوں اور مناسب نہ تھے۔

---

وہ شخص جس نے تاریخ انسانی کا سلطنتوں کے عروج وزوال سے نہیں، بلکہ تہذیبوں کے فناو بقا کے نقطۂ نظر سے مطالعہ کیا ہے اور قرآنی نظریۂ تاریخ وتمدن کی روشنی میں نوامیسِ فطرت کو سمجھا ہو وہ اس حقیقت سے اچھی طرح واقف ہوسکتا ہے کہ جہاں طلب آزادی واقتدار کا

محرک محض چند مادی منفعتوں کا حصول ہو، وہاں سیاسی تبدیلی کے اثرات اتنے دُور رس نہیں ہوتے کہ اس سے سارے معاشرے میں کوئی انقلاب آجائے اور زندگی کی تعمیرِ نو کی تدریجی مہم چلنے لگے اس سے حکومت کرنے والے ہاتھ بلاشبہ بدل جاتے ہیں لیکن لوگوں کے فکر و نگاہ کے زاویے جوں کے توں قائم رہتے ہیں۔ نہ عوام کے احساسات بدلتے ہیں اور نہ اُن کے میلانات۔ یہ انقلاب بڑا ہی سطحی ہوتا ہے اور اس سے خیر و شر کے پیمانوں میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس جس انقلاب میں اقدارِ حیات کی تبدیلی کا جذبہ مضمر ہو اور اسی جذبہ کے مطابق اسے رہنما طاقت بھی مل جائے وہ نہ صرف قیادت کو بدلتا ہے بلکہ پوری معاشرت، پوری تہذیب اور پورے تمدن کو بدل کر رکھ دیتا ہے۔ اس سے اگر ایک طرف سلطنتوں کی حدود اور حکومتوں کے دوائر بدلتے ہیں تو دوسری طرف قلب و نظر کی ماہیت بھی تبدیل ہوتی ہے، سوچنے اور سمجھنے کے نئے انداز پیدا ہوتے ہیں۔ خوب و ناخوب کے نئے معیار معرضِ وجود میں آتے ہیں۔ الغرض ایک تہذیب کی جگہ بالکل دوسری تہذیب جنم لیتی ہے۔ یہ انقلاب اپنے نتائج کے اعتبار سے بڑا ہی دُور رس ہوتا ہے۔ اس کی جڑیں انسان کے دل و دماغ میں پیوست، اور اس کی شاخیں انسانی زندگی کی وسعتوں پر پھیلی ہوتی ہیں۔ پھر اس کے برپا ہوجانے کے بعد، اس کے داعیان اس امر کی پوری کوشش کرتے ہیں کہ جس محرک نے انہیں ایک غیر قوم کے چنگل سے اپنے آپ کو آزاد کرانے پر اُبھارا ہے اُسی کی راہنمائی میں وہ اپنی معاشرت، اپنا اخلاق و اجتماع، سیاست و آئین، علم و فلسفہ، غرض اندرونی و بیرونی زندگی کے تمام مناظر و مظاہر کو بدل دیں۔ یہ حضرات اس حقیقت سے اچھی طرح واقف ہوتے ہیں کہ جس انقلاب کے پیچھے تہذیب کو بدلنے کا جذبہ اور داعیہ موجود ہو وہ صرف سیاسی آزادی سے پایۂ تکمیل تک نہیں پہنچتا اور نہ وہ مجرد ایک نئی ریاست کی تشکیل پر اکتفا کرکے رہ جاتا ہے۔

---

ہم جب اس اصول کی روشنی میں اپنے اس ملک کی آزادی کو دیکھتے ہیں تو ہمیں یہاں عجیب

تضاد نظر آتا ہے۔ مسلمانانِ ہند میں اپنے وطن کو غیروں کی غلامی سے آزاد کرنے کا جو احساس پیدا ہُوا، وہ اُس احساس سے بالکل مختلف تھا جس نے یہاں کی غیر مسلم اقوام کو سرگرمِ عمل کیا۔ اُن کے نزدیک آزادی کی بڑی وجہ یہ تھی کہ غیر ملکی سامراج اُن پر مسلط ہو کر اُن کے ملک کے مال و متاع سے ناجائز فائدہ اٹھاتا تھا۔ یہاں سوال چند مادّی منافعوں کا تھا اور ان کا نصب العین بھی اسی قدر رہتا کہ کسی طرح بدیشی حکمرانوں کے بجائے دیسی حکمران تختِ اقتدار پر متمکن کر دیئے جائیں۔

اس کے برعکس مسلم قوم انگریز کے تسلط سے آزاد ہونے کی آرزومند اس بنا پر تھی کہ انگریز اُس کی تہذیب کا دشمن تھا۔ اُس کے اقتدار سے اس کا کلچر تباہ ہوتا تھا، اُس کی اقدارِ حیات مٹتی تھیں، اس کے تمدّن کی رفیع الشان عمارت پیوندِ خاک ہوتی تھی۔ الغرض وہ انگریز کے سائے میں بحیثیت امتِ مسلمہ زندہ ہونے میں سخت دشواری محسوس کرتی تھی اُسے اس امر کا شدید احساس پیدا ہُوا کہ ایسی فضا میں اُس کے لیے سانس تک لینا مشکل ہو رہا ہے۔ چنانچہ اُس نے اس ماحول کو بدلنے کے لیے جدوجہد شروع کی۔ اُس کی کوشش کا ہدف درحقیقت صرف ہاتھوں کی تبدیلی نہ تھی، اُس کا نصب العین گورے صاحب بہادروں کی جگہ کالے صاحب بہادروں کو اقتدار کی باگیں منتقل کرانا نہ تھا بلکہ اُس کا اصل مقصد یہ تھا کہ وہ انگریز کے لائے ہوئے فلسفۂ حیات کی جگہ اُس فلسفۂ حیات کو اپنائے جو اُسے اسلام نے دیا ہے۔ چونکہ اس راستے میں انگریز مزاحم تھا اس لیے اُس نے اس سے گلوخلاصی کی کوشش کی۔ آزادی اس قوم کے نزدیک مقصود بالذات نہ تھی، بلکہ ایک دوسرے بلند تر مقصد کے حصول کا لازمی ذریعہ تھی۔ اسی بنا پر آزادی ایسی قدرِ مشترک پر بھی، دونوں قوموں کا طرزِ عمل ایک دوسرے سے بالکل مختلف رہا اور دونوں کو آخر کار اپنی اپنی جدوجہد کی راہیں الگ کر لینی پڑیں۔

جس طرح مسلم قوم کا نقطۂ نظر انگریزی اقتدار کے متعلق دوسروں سے مختلف تھا اسی طرح انگریز کا اندازِ فکر بھی اس قوم کے لیے بالکل الگ اور جداگانہ رہا ہے۔ اُسے وسیع تاریخی پس منظر

کے ساتھ مسلمانوں کی قومی نفسیات کے مطالعہ سے اس بات کا اچھی طرح علم ہو گیا تھا کہ نیشنلزم اس قوم میں کبھی جڑ نہیں پکڑ سکتا، اور نہ ہی یہ اس قوم کو کبھی ایک انقلابی قوت سے مالا مال کر سکتا ہے۔ اس نے اس قسم کی تحریکات کی ایک حد تک پشت پناہی کرنے کا تجربہ بھی کر لیا جو اس کے اندر سے دینی وحدت کے تصور کو مٹا کر وطنیت اور قومیت کے جذبہ کو ابھاریں لیکن اسے ناکامی کا سامنا کرنا پڑا۔ اس کے مفاد اور بین الاقوامی منصوبوں کے حق میں یہ صورت واقعہ انتہائی وجہ تشویش تھی کہ اسلام اس قوم کی زندگی کے لیے مبدأ و اساس بنا رہے۔ اس بنا پر وہ ہمیشہ اسلامی جذبے کو مضمحل اور مسخ کرنے کی کوشش کرتا رہا۔ اس نے اپنی پالیسی کو اسی اصول کے مطابق وضع کیا اور اس امر کی پوری کوشش کی کہ یہ قوم دوبارہ زندگی حاصل نہ کر سکے، اور اگر بالفرض وہ خوابِ غفلت سے بیدار بھی ہو جائے تو اس کارگاہِ حیات میں ایک مسلمان قوم کی حیثیت سے شامل نہ ہو۔

---

انگریز نے اسی طرزِ فکر کے مطابق ہندوستان میں مسلمانوں کے ساتھ معاملہ کیا۔ وہ یہاں ان جماعتوں اور تحریکوں کی برابر سرپرستی کرتا رہا جو اسلام کو ایک اجتماعی دین اور ایک انقلابی تحریک کی حیثیت سے نمایاں نہ ہونے دیں اور عوام کو گھٹیا درجے کے فرقہ وارانہ، کلامی اور مناظرانہ معرکوں میں الجھائے رکھیں۔ انہیں کی مدد سے وہ اُن اثرات کو مٹانے کا آرزومند رہا جو شاہ اسماعیل شہید اور اُن کے جلیل القدر رفقائے کار کی سرفروشی نے یہاں چھوڑے تھے۔ اس نے ایک طرف تو جاگیرداروں کا ایک ایسا وفادار طبقہ پیدا کیا، جو انگریز کے سیاسی مفادات کا خود انگریزوں سے بڑھ کر خیرخواہ تھا۔ اور دوسری طرف اس نے اسلامی اقدارِ حیات کو ملیامیٹ کرنے اور مغربی کلچر کو لانے کے لیے انگریزی تعلیم کا انتظام کیا۔ وہ اس امر سے بخوبی واقف تھا کہ اُس کے استعماری عزائم کی تکمیل اُس وقت تک ناممکن ہے، جب تک اس کے نظامِ تہذیب و تمدن کی پاسبانی کرنے والا ایک دیسی طبقہ یہاں موجود نہ ہو۔ اس مقصد کے حصول کے لیے اس نے اس بات کی پوری

کوشش کی کہ مسلم قوم کی رہنمائی اور قیادت مغربی اقتدار پر ایمان لانے والے ذہنی غلاموں کے ہاتھ میں منتقل کی جائے۔ اِن لوگوں کو ہر قسم کے دنیاوی اعزاز بخشے گئے۔ اور ایک سوچے سمجھے پلان کے مطابق انہیں عوام پر مسلط کر دیا گیا۔ چنانچہ یہ لیڈر شپ جو ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے بعد نوابوں، جاگیرداروں اور سرکاری عہدہ داروں کی شکل میں اُبھر کر ہمارے سامنے آئی ہے وہ اس ملت کی فطری قیادت نہیں بلکہ سراسر مصنوعی ہے۔

---

انگریز جب اس بات پر مجبور ہو گیا کہ وہ اس ملک کو چھوڑ دے، تو اُس نے اپنے حق میں مناسب یہی سمجھا کہ جاتے ہوئے زمامِ اقتدار ایسے لوگوں کو سونپ دے جو مغربی تہذیب و تمدن میں سراسر رنگے ہوئے ہوں تاکہ وہ اسلام کے راستہ میں مزاحم ہوں۔ چنانچہ اب صورتِ حال یہ ہے کہ ہم بحیثیتِ قوم ہندوستان کی دیگر اقوام سے الگ تو اس بنا پر ہوئے ہیں کہ ہم سیاسی، ملکی اور تمدنی امور میں مذہبی اندازِ فکر اور مذہبی طرزِ خیال سے ہٹ کر کسی دوسرے طرزِ فکر کے مطابق کام نہیں کر سکتے یا اجتماعی زندگی کی کوئی ایسی شکل گوارا نہیں کر سکتے جو ہمارے مذہبی احساسات و تخیلات سے بالکل متصادم ہو۔

لیکن اس فکر و کاوش کی راہ پر ذرا اور آگے بڑھیے تو انتہائی پیچیدہ صورتِ حال سامنے آتی ہے وہ قوم جو یہ دعویٰ لے کر اٹھی ہو کہ اس کا مذہب اور سیاست ایک ہے۔ اس کی بدبختی کا حال یہ ہے کہ اس کی سیاسی راہنمائی ایک ایسے طبقہ کے ہاتھ میں ہے جو اگرچہ اپنی مخصوص مصلحتوں کے پیشِ نظر کبھی کبھی اسلام کا نام لے لیتا ہے، لیکن جسے نہ صرف مذہب سے کوئی لگاؤ نہیں بلکہ وہ مذہب کا سب سے بڑا مخالف ہے۔ اس طبقہ کے اندازِ فکر سے لے کر رہنے سہنے کے طریقوں تک میں کوئی چیز بھی ہمیں ایسی نہیں ملتی جس سے گمان ہوتا ہو کہ یہ لوگ اسلام کے ماننے والے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مذہب اس غیر اسلامی سیاست کا تابع اور محکوم بن گیا ہے۔ اس سے زیادہ ستم ظریفی اور کیا ہے کہ وہی مسلمان لیڈر جو ہندوؤں کے مقابلہ میں سیاست اور مذہب کی

یکجائی کے دعویدار تھے اور سیاسی میدان میں مرکز گریزی کو قطعاً برداشت کرنے کے لیے تیار نہیں تھے وہ مذہبی دائرہ میں ہر طرح کے لامرکزی میلانات کو بخوشی و رغبت گوارا کر رہے ہیں۔

---

دوسری طرف مسلم قوم کے مزاج کا خمیر چونکہ مذہبی احساسات سے تیار کیا گیا ہے اس لیے وہ اس کو نظر انداز کرنے کے لیے کبھی تیار نہیں ہو سکتی۔ اس کی عملی زندگی میں اگرچہ بڑا خلفشار پایا جاتا ہے لیکن مذہب آج بھی اس کے دل کی زوردار جذباتی پکار ہے۔ وہ اگرچہ دین کے اصولوں سے بغاوت اور انحراف کرنے والوں سے نجات پانے اور اپنے فکر و کردار کو جبری انتشار سے بچانے پر قدرت نہ رکھتی ہو لیکن ان حالات پر کڑھتی ضرور ہے۔ اس وقت ملک کی جو صورتِ حال ہے اس میں وہ اپنے خوابوں کی تعبیر نہیں پاتی اور اسے اس بات کا شدت سے احساس ہے کہ اُس کے ساتھ محض ایک مذاق کیا گیا ہے۔ اُس کے جذبات و احساسات سے کھیلنے کی کوشش کی گئی ہے۔ چنانچہ اس پر اس وقت سخت یاس اور نا امیدی کی حالت طاری ہے۔ وہ اپنے مستقبل کو سراسر تاریک پاتی ہے۔ اسے کچھ سمجھ نہیں کہ وہ کیا کرے۔ ہماری اس وقت کی حالت اُس بدنصیب کشتی کی سی ہے جس کے کھینے والوں نے ہمت ہار کر خود اپنے ہاتھوں سے چپّو توڑ دیئے ہوں اور وہ اس کے نفع و نقصان سے بالکل لاپرواہ ہو کر محض ایک تماشائی کی حیثیت سے سمندر کے تھپیڑوں کو دیکھ رہے ہوں۔ یہ لوگ اب اتنے بے حس ہو گئے ہیں کہ خود ان کا اپنا سفینۂ حیات موجوں کی لپیٹ میں ہے، لیکن وہ اس سے بالکل بے تعلق سے ہوتے جا رہے ہیں۔ حیاتِ انسانی میں یہ جمود اور عدم دلچسپی ملت کے حق میں انتہائی تباہ کن ہے۔ ممکن ہے انقلابی کونسل ایسی احمقانہ تجاویز پیش کرنے والے حضرات اسے اپنے لیے فالِ نیک خیال کرتے ہوں لیکن ملک کا کوئی حقیقی خیرخواہ اس پر اطمینان کا اظہار نہیں کر سکتا۔

---

ہم جب مایوسی کی اس عام فضا کے اسباب پر غور کرتے ہیں تو ہم اس کی ایک بڑی وجہ یہ

یہ پاتے ہیں کہ اس وقت جو قیادت ہم پر مسلّط ہے وہ نہ تو ہماری قومی امنگوں کی مظہر ہے اور نہ ہی ہمارے احساسات و جذبات کی ترجمان۔ اس کے برعکس ہر ثانیہ ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ اسے ہم پر ٹھونسا ہی اس لیے گیا ہے کہ وہ ہمارے عزائم کو کچلے۔ ہم کسی اور سمت بڑھنا چاہتے ہیں اور یہ قیادت ہمیں اس سے بالکل مخالف سمت میں سازشوں اور سنگینوں کی مدد سے دھکیلتی چلی جا رہی ہے۔

پھر معاملہ یہیں پر ختم نہیں ہوتا۔ پچھلے چند سالوں کے تجربات سے ہمارے اندر یہ احساس بھی پیدا ہو چکا ہے کہ ہم اس قیادت کو تبدیل کرنے کی طاقت اور قوت نہیں رکھتے۔ جو ہاتھ اس کو ہم پر مسلط کیے ہوئے ہیں وہ ہم سے کہیں زیادہ مضبوط اور قوی ہیں اور ہم اُن کے سامنے بالکل بے بس۔ اس لیے ہمیں اس خیال کو دل سے نکال دینا چاہیے کہ ہم کبھی بھی اپنی پسند کے لوگوں کو اس ملک کی زمامِ اقتدار سونپ سکیں گے۔

تیسرے اس قیادت نے اپنی ہی قوم کے ساتھ ایسا شرمناک کھیل کھیلا ہے جس کی توقع کسی غیر ملکی سامراج سے بھی بہت کم کی جا سکتی ہے۔ اس نے محبت اور دوستی کے رشتے اُن قوموں سے اُستوار کیے جن کے مظالم کی یاد ابھی اس مظلوم قوم کے دل سے محو نہیں ہوئی۔ اس نے اس غریب اور نادار قوم کی دولت کو اس بے دردی سے اڑایا، جیسے کہ یہ کوئی دشمن کا مال تھا۔ اس نے اپنے ہی بھائیوں میں کبریائی کے ٹھاٹھ جمائے۔ الغرض اُن سب چیزوں کو بالقصد کیا جس سے اس کے زخموں پر نمک پاشی ہوتی ہو۔

یہ وہ بنیادی وجوہ ہیں جنہوں نے ہمارے اس ملک میں بددلی کی ایک لہر دوڑا دی ہے اور جس سے ہر حساس دل متاثر ہے اور اس پر مایوسی کی کیفیت طاری ہو رہی ہے۔

---

اس صورتِ حال کو بدلنے کے لیے سب سے ضروری چیز یہ ہے کہ مایوسی کی بدولت جو پست ہمتی [illegible] سے کام لے کر اس قیادت کو تبدیل کیا جائے اور ایک ایسی قیادت کو خود عوام میں سے ابھارا جائے جو انہیں میں سے ہو اور اس بنا پر وہ نہ صرف عوام سے ہمدردی رکھتی [illegible] بلکہ اُن کی دلی

# تحریکِ اسلامی کا آئندہ لائحۂ عمل

**(٦)**

**نکتۂ ہشتم و نہم** | اب مجھے اس قرارداد کے صرف آخری دو نکات پر بحث کرنی ہے جن میں کہا گیا ہے کہ ہم انتخابات سے بے تعلق بہر حال نہیں رہ سکتے، خواہ ان میں بلاواسطہ حصہ لیں یا بالواسطہ یا دونوں طرح، البتہ یہ امر کہ ہمیں کس وقت کس طرح، یا کس کس طرح ان میں حصہ لینا ہے، جماعت کی مرکزی مجلس شوریٰ پر چھوڑ دینا چاہیے تاکہ وہ ہر انتخاب کے موقع پر حالات کا جائزہ لے کر اس کا فیصلہ کرے۔

اس معاملے میں صحیح رائے قائم کرنے کے لیے تین حقیقتیں واضح طور پر آپ کی نگاہ میں رہنی چاہئیں:-

پہلی یہ کہ آپ اس ملک میں اسلامی نظامِ زندگی عملاً قائم کرنا چاہتے ہیں۔ اور اس کے لیے قیادت کی تبدیلی ناگزیر ہے۔

دوسری یہ کہ آپ جس ملک میں کام کر رہے ہیں وہاں ایک آئینی و جمہوری نظام قائم ہے اور اس نظام میں قیادت کی تبدیلی کا ایک ہی آئینی راستہ ہے ـــ انتخابات

تیسری یہ کہ ایک آئینی و جمہوری نظام میں رہتے ہوئے تبدیلیٔ قیادت کے لیے کوئی غیر آئینی راستہ اختیار کرنا شرعاً آپ کے لیے جائز نہیں ہے، اور اسی بنا پر آپ کی جماعت کے دستور نے آپ کو اس امر کا پابند کیا ہے کہ آپ اپنے پیشِ نظر اصلاح و انقلاب کے لیے آئینی و جمہوری طریقوں ہی سے کام کریں۔

ان تین حقیقتوں کو ملا کر جب آپ غور کریں گے تو بالکل منطقی طور پر ان سے وہی نتیجہ نکلے گا جو قرارداد میں بیان کیا گیا ہے۔ آپ انتخابات میں آج حصہ لیں یا دس، بیس، پچاس

برس بعد، بہر حال، اگر آپ کو یہاں کبھی اسلامی نظام زندگی قائم کرنا ہے تو راستہ آپ کو انتخابات ہی کا اختیار کرنا پڑے گا۔

اس کے ساتھ اگر یہ حقیقت بھی آپ کی نگاہ میں رہے کہ جس ملک میں آئینی و جمہوری نظام کارفرما ہو، اور جہاں مختلف نظریات و مقاصد کے لیے کام کرنے والی طاقتیں بھی اپنا اپنا کام کر رہی ہوں، اور جہاں پہلے سے ایک طرزِ خاص کی قیادت اپنی جڑیں جمائے ہوئے ہو، وہاں ایک نئی قیادت کا اُبھرنا کبھی یک لخت نہیں ہو سکتا بلکہ وہاں یہ تبدیلی لازماً بتدریج ہی ہو گی، تو آپ کو یہ ماننے میں کوئی تامل نہ رہے گا کہ اس تدریجی عمل کو آج ہی سے شروع ہونا چاہیے۔ اس کی ابتدا آپ آج سے کریں تو دس بیس سال میں آخری منزل آپ کے سامنے ہو گی دس بیس سال بعد کریں تو اس کی تکمیل کے لیے آپ کو دس بیس ہی سال اور انتظار کرنا پڑے گا۔ یہ امید کرنا غلط ہے کہ کسی وقت بھی آپ اس پوزیشن میں ہوں گے کہ انتخابات کے میدان میں اترتے ہی آپ کا پہلا قدم آخری منزل پر پڑے۔ لہٰذا دانشمندی کا تقاضا یہی ہے کہ جو کام آپ کو کسی نہ کسی وقت کرنا ہے اور اپنے نصب العین تک پہنچنے کے لیے جسے کیے بغیر چارہ نہیں ہے، اسے آپ پہلا موقع ملتے ہی شروع کر دیں اور ہر بعد کے موقع اپنے پچھلے کام سے فائدہ اٹھا کر آگے بڑھنے کی کوشش کریں۔

**وجوہِ اختلاف اور ان کی کمزوریاں** | اس کے جواب میں جو باتیں کہی جاتی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ موجودہ بگڑے ہوئے معاشرے میں انتخابات کے ذریعہ سے تبدیلی قیادت کی کوشش کرنا گھوڑے کے آگے گاڑی باندھنا ہے۔ آپ کو پہلے معاشرے کی اصلاح کرنی چاہیے تاکہ اس میں صالح نظام کی پیاس اور صالح لوگوں کی طلب اور ان کو تلاش کرنے کی صلاحیت پیدا ہو۔ اس کے بعد ہی یہ ممکن ہو گا کہ انتخابات میں ایسے لوگ کامیاب ہوں جو اسلامی نظامِ زندگی برپا کرنے کی اہلیت بھی رکھتے ہوں اور برسرِ اقتدار آکر وہ اس مقصد کے لیے عملاً کچھ کر بھی سکیں۔ ورنہ اگر معاشرہ یہی رہے جس کے بگاڑ کا حال کسی سے پوشیدہ نہیں، تو محض انتخابات

کے ذریعہ سے ایک صالح قیادت کا اُبھر آنا کسی طرح ممکن نہیں ہے۔ اس لیے صحیح ترتیب کار یہ ہے کہ ہم ایک مدت تک انتخاب کے میدان میں اترنے سے پرہیز کریں، اور اپنی تمام مساعی صرف اصلاح معاشرہ کے لیے وقف رکھیں۔ پھر جب یہ اطمینان ہو جائے کہ معاشرے میں ایک صالح قیادت کی مانگ اور اسے اُبھارنے کی صلاحیت پیدا ہو چکی ہے، تب انتخابات میں حصہ لیں، کیونکہ وہی اس کا صحیح وقت ہو گا۔

بظاہر یہ بات بڑی وزنی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس کا تجزیہ کر کے دیکھیے تو معلوم ہو گا کہ اس کی ساری بنیاد چند غلط مفروضات پر رکھی گئی ہے، اور پھر ان مفروضات سے ایک غلط نتیجہ نکال کر جو ترتیب کار تجویز کی گئی ہے وہ عقلی اور عملی دونوں پہلوؤں سے نہایت خام ہے۔

**غلط مفروضات** | پہلی غلط بات جو اس میں فرض کی گئی ہے، یہ ہے کہ یہاں کوئی شخص اصلاح معاشرہ کا کام چھوڑ کر صرف انتخابات کے ذریعہ سے تبدیلی قیادت کی کوشش کرنا چاہتا ہے۔ حالانکہ یہ بات امر واقعہ کے خلاف ہے۔ ہم جس لائحہ عمل پر برسوں سے کام کر رہے ہیں، اور اب اس پورے کام کی جو اسکیم آپ کے سامنے رکھی گئی ہے، اس کے چار میں سے تین اجزاء اصلاح معاشرہ ہی کی تدابیر پر مشتمل ہیں۔ یہ ہمارا دائمی پروگرام ہے جس پر ہمیں سال کے تین سو پینسٹھ دن کام کرنا ہے، خواہ انتخابات ہوں یا نہ ہوں۔ اس لیے یہاں اصل بحث یہ نہیں ہے کہ آیا تبدیلی قیادت کے لیے اصلاح معاشرہ کا کام کیا جائے یا صرف انتخاب لڑے جائیں۔ بلکہ بحث دراصل یہ ہے کہ آیا اصلاح معاشرہ کی یہ ساری کوشش جاری رکھنے کے ساتھ انتخابات میں بھی حصہ لیا جائے یا نہیں۔ ہماری اسکیم یہ ہے کہ یہ دونوں کام ایک ساتھ ہونے چاہئیں۔ اب جو شخص یہ رائے رکھتا ہو کہ ان میں سے صرف ایک کام ہونا چاہیے اور دوسرا نہ ہونا چاہیے، وہ اپنی اس رائے کے حق میں معقول دلیل لائے۔ اسے بتانا چاہیے کہ صرف اصلاح معاشرہ ہی کے کام پر کیوں اکتفا

کیا جائے، اور انتخابات کے موقع پر اس کام کے نتائج کا فائدہ اٹھانے سے کیوں گریز کیا جائے؟

دوسری غلط بات اس میں یہ فرض کی گئی ہے کہ انتخاب صرف ووٹ لینے اور دینے کا کام ہے، معاشرے کے بناؤ اور بگاڑ سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ حالانکہ دراصل معاشرے کو بنانے اور بگاڑنے میں اس کا بہت بڑا حصہ ہے، اور کوئی ایسا شخص جو "اصلاحِ معاشرہ" کا محض لفظ ہی نہیں بلکہ اس کے معنی بھی جانتا ہو، ان اثرات کو نظر انداز نہیں کر سکتا جو انتخابات سے معاشرے پر پڑتے ہیں خصوصیت کے ساتھ جس ملک کے نظامِ انتخابات میں رائے دہندگیِ بالغان کا اصول رائج ہو، وہاں تو ووٹر اور معاشرہ درحقیقت ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔ کیونکہ معاشرے کا ہر بالغ شخص اس میں ووٹر ہوتا ہے۔ اِن ووٹروں سے اگر روپے کے عوض ووٹ خریدے جائیں، یا طرح طرح کے دباؤ ڈال کر یا لالچ دے کر ان کے ووٹ حاصل کیے جائیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ آپ کے گرد و پیش ایک ضمیر فروش، لالچی اور دَبُّو معاشرہ تیار ہو رہا ہے، اور ساتھ کے ساتھ اسی معاشرے میں ان لالوں غنڈوں اور بدکردار طالبینِ اقتدار کی تربیت بھی ہو رہی ہے جو اپنی قوم کی اِن اخلاقی کمزوریوں سے ناجائز فائدہ اٹھانے والے ہوں۔ دوسری طرف اگر ان ووٹروں سے برادریوں اور قبیلوں اور صوبوں کے نام پر بھی ووٹ لیے جائیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ کے معاشرے کو تنگ نظری جاہلانہ تعصبات اور افتراق و انتشار کی تربیت بھی دی جا رہی ہے، اور اس کے ساتھ آپ ہی کی قوم کے کچھ ذہین اور با اثر عناصر کو یہ تعلیم مل رہی ہے کہ اپنی ذاتی ترقی کے لیے وہ یہ ہتھکنڈے بھی استعمال کریں۔ تیسری طرف اگر ان ووٹروں سے روٹی اور کپڑے کے نام پر، معاشی مفادات کے نام پر، یا کچھ دوسرے لادینی اصولوں اور نظریات کی تبلیغ کر کے بھی ووٹ لیے جائیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ کے پورے معاشرے کو، اس کے ایک ایک بالغ مرد اور عورت کو، مادہ پرستی، دنیا پرستی، اور لادینی نظریۂ حیات کے حق میں رائے دینے کے لیے بھی تیار کیا جا رہا ہے۔

انتخابات میں یہ تینوں قسم کے عناصر معاشرے کے اندر سے اپنا اپنا حصہ لے لیں گے اور انتخابات کا نتیجہ ٹھیک ناپ تول کر آپ کو بتا دے گا کہ ان میں سے ہر ایک نے اس کو کس قدر بگاڑنے

میں کامیابی حاصل کی ہے۔ اِن عناصر کو اس تخریبِ معاشرہ کے لیے کھلی چھٹی دے دینا اور یہ کہنا کہ ہم تو انتخابات کو چھوڑ کر صرف اصلاحِ معاشرہ کریں گے، آخر کیا معنی رکھتا ہے؟

پھر اصلاحِ معاشرہ سے اگر آپ کی مراد معاشرے کو اسلامی نظامِ زندگی قائم کرنے کے لیے تیار کرنا ہے تو ووٹر کو صحیح انتخاب کے لیے تیار کرنا اُس کے دائرۂ عمل سے خارج کیسے ہو سکتا ہے؟ اور یہ کام کیسے بغیر کس طرح ممکن ہے کہ آپ کا معاشرہ کبھی فاسد قیادتوں کو ہٹا کر کوئی صالح قیادت برپا کرنے کے قابل ہو سکے؟ آپ کو اس کے لیے ووٹر کی اخلاقی قدریں بدلنی ہونگی۔ اسے اسلامی نظام سے روشناس کرانا ہوگا۔ اس میں اسلامی نظام کی طلب پیدا کرنی ہو گی۔ اس کو صالح اور غیر صالح کی تمیز دینی ہو گی۔ اس کو یہ احساس دلانا ہو گا کہ اس ملک کی بھلائی اور برائی کا ذمہ دار براہِ راست وہ خود ہے۔ اس میں اتنی اخلاقی طاقت اور سمجھ بوجھ پیدا کرنی ہو گی کہ نہ دھن کے عوض اپنا ووٹ بیچے، نہ دھونس میں آکر اپنے ضمیر کے خلاف کسی کو ووٹ دے، نہ دھوکا دینے والوں کے دھوکے میں آئے، اور نہ دھاندلیوں سے بددل ہو کر گھر بیٹھ رہے۔ یہی کام تو ہم انتخابات میں حصہ لے کر کرنا چاہتے ہیں[1]۔ کیا کوئی صاحبِ عقل آدمی یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ اصلاحِ معاشرہ کا کام نہیں ہے؟ اور کیا کسی دانشمند کا یہ خیال ہے کہ اپنے ملک کے ووٹروں کو اس حیثیت سے تیار کیے بغیر یہاں کبھی انقلابِ قیادت ہو سکے گا؟ انتخابات سے الگ رہ کر آپ معاشرے کی اصلاح کے لیے جو تدبیریں اختیار کریں گے وہ لوگوں کے عقائد، طرزِ فکر، اخلاق، عادات اور معاملات کو دوسرے تمام پہلوؤں سے تو ضرور سنوار سکیں گی، مگر ان کے ذہن اور اخلاق کا یہ خاص پہلو کہ وہ اپنے ملک کی زمامِ اقتدار کس کو سونپنا پسند کرتے ہیں، اور فاسد قیادتوں کے مقابلے میں صالح قیادت کو اوپر لانے کے لیے کتنے عزم و حزم سے کام لیتے ہیں، اِس کی اصلاح و تربیت انتخابات کے سوا کسی دوسرے ذریعہ سے نہیں کی جا سکتی، اور ظاہر ہے کہ انقلابِ قیادت

[1] یہی کام ۱۹۵۱ء کے انتخابات میں حصہ لینے کے وقت ہمارے پیشِ نظر تھا۔ جماعت نے جو منشور اُس وقت شائع کیا تھا اُس میں صفحہ ۸ سے ۹ تک اسی مقصد کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

کے معاملے میں فیصلہ کن چیز افرادِ معاشرہ کے ذہن و اخلاق کا یہی پہلو ہے۔

تیسری ایک غلط بات اس تجویز میں اور بھی فرض کی گئی ہے، اور وہ یہ ہے کہ ہم انتخابات سے الگ اصلاح معاشرہ کا کام کرتے ہوئے کسی خاص مرحلے پر پہنچ کر بآسانی یہ معلوم کر لیں گے کہ اب ہمارے معاشرے میں صالح قیادت برپا کرنے کی خواہش اور صلاحیت پیدا ہو چکی ہے، اور اس علم کی بنا پر اطمینان کے ساتھ یہ فیصلہ بھی کر سکیں گے کہ انتخابات میں حصہ لینے کا صحیح وقت آگیا ہے۔ میرے نزدیک یہ محض ایک خوش فہمی ہے جو معاملات کو نہایت سطحی نظر سے دیکھنے کی وجہ سے بعض لوگوں کو لاحق ہو گئی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ لوگوں کا نمازی، پرہیزگار، صحیح العقیدہ، دیندار اور اصلاح پسند ہو جانا اور چیز ہے، اور ان کا عملاً اس ارادے میں مضبوط ہو جانا کہ وہ فیصلے کے وقت ہر تعصب ہر لالچ، ہر خوف، اور ہر فریب سے غیر متاثر رہ کر اپنا وزن اسلامی نظام کے پلڑے میں ڈالیں گے' بالکل ہی ایک دوسری چیز۔ پہلی نوعیت کی عام اصلاح آپ جتنی چاہیں اور جتنے بڑے پیمانے پر چاہیں کرتے رہیں، مگر یہ بات کہ فی الواقع کتنے لوگوں نے اس فیصلہ کن حد تک اصلاح قبول کی ہے، صرف فیصلے کے وقت ہی معلوم ہو سکتی ہے، اور وہ فیصلے کا وقت انتخابات کے موقع پر ہی آتا ہے۔ یہ وہ پیمانہ ہے جو ہر چند سال کے بعد معاشرے کے ذہن و اخلاق کی حقیقی حالت اور اس کی بھلائی اور برائی کا ایک ایک پہلو ناپ کر دکھا دیتا ہے۔ یہ ایک مردم شماری ہے جو گن کر بتا دیتی ہے کہ آپ کے معاشرے میں کتنے ووٹ بیچنے والے ہیں، کتنے دباؤ میں آنے والے ہیں، کتنے فریب کھانے والے ہیں، کتنے تعصبات میں مبتلا ہیں، کتنے غیر اسلامی نظریات سے متاثر ہوئے ہیں، کس قدر دھاندلیاں یہاں چلتی ہیں، اور ان سب کے درمیان کتنے لوگوں کو آپ واقعی اسلامی نظام کی حمایت کے لیے تیار کرنے میں کامیاب ہوئے ہیں۔ اس میزان کا سامنا کیے بغیر آخر کس ذریعے سے آپ یہ معلوم کریں گے کہ چند سال تک آپ نے معاشرے کی اصلاح کے لیے جو محنت کی ہے اس سے حقیقت میں کتنی اصلاح ہوئی اور کتنی ابھی کرنی باقی ہے۔[1]

[1] سنہ ۱۹۵۱ء کے انتخابات میں یہ پیمانہ ہم کو ناپ تول کر بتا چکا ہے کہ مغربی پاکستان کے ایک بڑے حصے میں ہماری

انتخابات سے الگ رہنے کے نتائج | ان غلط مفروضات پر جس تجویز کی بنا رکھی گئی ہے، اب ذرا خود اس کا جائزہ لے کر دیکھیے کہ اگر ہم اس پر عمل کریں تو اس کے نتائج کیا ہونگے۔

انتخابات کے موقع پر اگر ہم خود میدان مقابلہ میں آکر ووٹر کی عملی رہنمائی نہ کریں تو ہماری محض تبلیغ اور اخلاقی تلقین اُس کے لیے بے معنی ہو گی۔ اس کے سامنے تو اُس وقت یہ عملی سوال درپیش ہوگا اور یہی سوال وہ ہمارے سامنے بھی رکھے گا کہ "میں اپنا ووٹ استعمال کروں یا نہ کروں؟ اور کروں تو کس کے حق میں؟" اس کے جواب میں ہمارا صرف یہ کہہ کر رہ جانا کہ تم ایمانداری کے ساتھ صالح آدمی کو ووٹ دو اور غیر صالح کو نہ دو، اس کے سوال کا درحقیقت کوئی جواب نہ ہوگا۔ وہ تو یہ کہے گا کہ کوئی صالح آدمی ہے تو اسے سامنے لاؤ۔ یا جو لوگ انتخاب کے لیے کھڑے ہوئے ہیں ان میں سے کسی کو بتاؤ کہ میں اس کو ووٹ دوں۔ اگر ہم اس کے اس مسئلے کو حل نہیں کرتے تو وہ ہم سے مایوس ہو جائے گا۔ وہ سمجھے گا کہ یہ اس وقت میرے کسی کام نہیں آسکتے۔ ہماری تبلیغ و تلقین اس پر بے اثر ہو گی اور بالعموم اس کا ووٹ غلط جگہ ہی استعمال ہوگا۔ یا حد سے حد اگر اس تبلیغ کا کوئی اثر اس نے قبول کیا بھی تو وہ اس شکل میں ہوگا کہ وہ سرے سے کسی کو ووٹ ہی نہ دیگا، یعنی محض ایک منفی اثر۔ جو طاقت مثبت طور پر ایک صحیح مقصد کے لیے استعمال کی جاسکتی تھی، وہ صرف رائگاں چلی جائیگی اور انتخاب پر کچھ بھی اثر انداز نہ ہو گی۔

یہ معاملہ تو عام ووٹر کے ساتھ پیش آئے گا۔ رہے جماعت اسلامی کے ارکان، متفقین، متاثرین، اور وہ لوگ جو رہنمائی کے لیے اس کی طرف دیکھتے ہیں، تو یقیناً ان کی بہت بڑی اکثریت کو انتخابات میں اپنا ووٹ استعمال کرنے سے احتراز ہی کرنا پڑے گا، کیونکہ اس ملک کے طول و عرض میں کم ہی مقامات ایسے ہونگے جہاں کسی شخص کو ووٹ دینے کا فیصلہ ہم کر سکیں۔

اب ذرا حساب لگا کر دیکھیے کہ جماعت اسلامی کے اپنے حلقۂ اثر کے ووٹ پورے پاکستان میں

۵۔ دس سال کی سعی اصلاح نے عملاً کتنے نتائج پیدا کیے تھے (ملاحظہ ہو روداد مجلس شوریٰ اپریل ۱۹۵۱ء صفحہ ۵۱)

مسلمانوں کا ماضی و حال اور مستقبل کا لائحہ عمل صفحہ ۵۶ - ۵۷)

کس قدر ہیں، اور عوام میں اپنی تبلیغ اور جدوجہد سے وہ کتنے ووٹروں کو بالفعل متاثر کر سکتی ہے آپ کسی مبالغہ کے بغیر یہ تسلیم کریں گے کہ مجموعی طور پر یہ تعداد کئی لاکھ تک پہنچتی ہے[1]۔ اس چیز کو نگاہ میں رکھ کر آپ خود اندازہ کیجیے کہ یہ منفی پالیسی اختیار کر کے ہم کتنی بڑی طاقت ضائع کریں گے۔ یہ وہ وزن ہے جو خیر کے پلڑے میں ڈالا جا سکتا ہے، اور جسے کسی شر کا پلڑا ہلکا کرنے کے لیے بھی استعمال کیا جا سکتا ہے۔ آخر کیا معقول وجہ ہے کہ ہم اس کو یوں ضائع کریں۔

اس پالیسی کا نقصان صرف یہی نہ ہوگا کہ ہم خیر کے لیے کام آنے والی ایک طاقت کو معطل کریں گے۔ بلکہ درحقیقت یہ پالیسی متعدد وجوہ سے شر کے لیے مثبت طور پر مددگار ہوگی:

— اس کی بدولت انتخابات کا یہ نتیجہ تو بہرحال سارے ملک کے سامنے آئے گا کہ یہاں غیر اسلامی نظریات سے متاثر ہونے والے، یا تعصبات اور خوف اور لالچ کے زیر اثر رائے دینے والے کتنے ہیں لیکن یہ بات مبہم ہی رہے گی کہ اس آبادی میں کتنے لوگ اسلامی نظامِ زندگی کے حامی ہیں اور اس کی خاطر ایمانداری کے ساتھ اپنا ووٹ دے سکتے ہیں یہ چیز بگاڑ کی طاقتوں کے لیے حوصلہ افزا اور اصلاح کی کوشش کرنے والوں کے لیے ہمت شکن ہوگی، اور عام طور پر پبلک کی نفسیات پر بھی اس کا تباہ کن اثر پڑے گا۔

— اس سے عام لوگوں میں مایوسی پیدا ہو جائے گی کہ موجودہ قیادت سے نجات کی کوئی صورت نہیں ہے، اس لیے وہ دل چھوڑ کر اس کے آگے ہتھیار ڈال دینگے۔

— لوگ اس بات سے بھی مایوس ہو جائیں گے کہ یہاں اسلامی نظامِ زندگی قائم کرنے کے لیے عملاً کچھ کیا جا سکتا ہے۔ وہ دیکھیں گے کہ جو لوگ اسی کام کا بیڑا اٹھا کر نکلے تھے وہ فیصلے کے وقت پیچھے ہٹ گئے۔ اس سے یقیناً عام ذہن پر بھی اثر ہے گا کہ اسلامی نظام کی باتیں محض وعظوں کے لیے ہیں، کر کے دکھا دینے والا کوئی نہیں ہے۔

[1] واضح رہے کہ چھ سال پہلے جبکہ ہماری تحریک عوام میں کام کرنے کی ابتدا کر رہی تھی ۔۔۔ پہلی بار ہم انتخاب کے میدان میں آئے تھے، ہم نے صرف پنجاب میں دولاکھ سترہ ہزار امیدواروں سے ووٹ حاصل کیے تھے اور ان کے مجموعی ووٹ چار لاکھ کے قریب تھے

— میدان میں صرف وہ عناصر رہ جائیں گے جو معاشرے کے ذہن اور اخلاق کو بگاڑنے والے اور فاسد قیادتوں کو برروئے کار لانے کی کوششیں کرنے والے ہیں۔ یہ لوگ اس ملک کی پوری بالغ آبادی میں اپنی فکری اور اخلاقی گمراہیاں پھیلائیں گے، اور ایک ایک ووٹر تک اپنے ناپاک اثرات پہنچادیں گے۔ جواب میں کوئی طاقت ایسی نہ ہوگی جو اس زہر کا مداوا کر سکے۔ جماعت اسلامی انتخابات میں محض بھلائی کا وعظ کہنے کے لیے خواہ کتنا ہی بڑا پروگرام بنائے، لیکن میدان مقابلہ میں اترے بغیر فطرۃً یہ کسی طرح ممکن نہ ہوگا کہ کارکن ہر ووٹر تک پہنچیں اور ہر انتخابی حلقے میں برائی کے بالمقابل بھلائی کا عملی مظاہرہ کر سکیں۔

— ووٹر کو عملاً صرف فاسد و مفسد عناصر ہی سے سابقہ ہوگا۔ اس کے سامنے ان کا کوئی بدل سرے سے ہوگا ہی نہیں کہ وہ ان کے سوا کسی اور کو ووٹ دینے کی سوچ سکے۔ جو شخص بھی اپنا ووٹ استعمال کرے گا اس کا ووٹ لامحالہ انہی میں سے کسی کو جائے گا۔ اور جو نہ کرے گا اس کا وزن کسی پلڑے میں پڑیگا ہی نہیں کہ اس کا کوئی اچھا یا بُرا اثر مترتب ہو۔

— اس طرح ہم یہاں غیر اسلامی اور غیر اخلاقی طاقتوں کو چھا جانے کا کھلا موقع دے دیں گے۔ وہ ایوانِ حکومت کے اندر بھی اس طرح چھائیں گی کہ کوئی دینی عنصر ان کو اور ان کی باتوں کو چیلنج کرنے والا نہ ہوگا۔ اور باہر پبلک کے ذہن پر بھی مسلط ہو جائیں گی، کیونکہ اسلامی نظامِ زندگی کی حمایت کرنے والا عنصر اس کو عملاً مایوس کر چکا ہوگا۔

یہ ہیں اس پالیسی کے لازمی نتائج جن سے ہم کسی طرح نہیں بچ سکتے۔ اب جو شخص ہم سے یہ کہنا چاہتا ہو کہ ہمیں پھر بھی انتخابات سے الگ ہی رہنا چاہیے، اُسے یہ بتانا ہوگا کہ انتخابات میں حصہ لینے کے وہ کونسے نقصانات ہیں، اور الگ رہنے کے وہ کونسے فوائد ہیں جنہیں وہ ان نتائج کے مقابلے میں زیادہ وزنی ثابت کر سکتا ہو۔

**کچھ اور وجوہِ اختلاف** اِس سلسلے میں جو باتیں مجھے اس خیال کے حامیوں سے سننے کا موقع ملا ہے اُن میں زیادہ سے زیادہ قابلِ لحاظ باتیں صرف تین ہیں:

ایک یہ کہ انتخابات میں حصہ لے کر جماعت کے اخلاق کا ستیاناس ہو جائے گا۔ وہ بے لگام سیاسی کھلاڑیوں کے مقابلے میں کشمکش کرنے کے لیے آگے بڑھے گی تو انہی کی سی باتیں کرنے لگے گی اور انہی کے سے کھیل کھیلنے لگے گی۔

دوسرے یہ کہ جہاں انتخابات میں وہ ہتھکنڈے استعمال کیے جاتے ہوں جو پنجاب، سرحد اور بہاولپور کے انتخابات میں استعمال کیے گئے تھے، اور جہاں عوام الناس صرف غفلت ہی کے شکار نہ ہوں بلکہ اپنی مختلف کمزوریوں کی بنا پر ان کی بڑی اکثریت ووٹ کا حق غلط جگہ استعمال کرتی ہو، وہاں کامیابی کے امکانات بہت کم ہیں، اور ناکامی کا نتیجہ یقیناً انتہائی دل شکن ہوگا۔

تیسرے یہ کہ اگر مرکزی اور صوبائی اسمبلیوں میں چند نشستیں حاصل کر بھی لی گئیں تو اس کا حاصل کیا ہوگا؟

**اخلاقی دیوالہ کا خدشہ** پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ جماعت اسلامی آج تک برائیوں کے مقابلے میں کشمکش کر کے بھلائی کو نشو و نما دینے کی قائل رہی ہے، اور اس کے اندر اچھے یا برے، جو کچھ بھی اخلاق بنے ہیں، اسی نظریے پر کام کرنے سے بنے ہیں۔ اب اگر کشمکش اور مقابلے سے ہٹ کر گوشوں میں اخلاق بنانے کا نظریہ اختیار کرنا ہو، تو جماعت کے لوگوں کو سوچ سمجھ کر اس کا فیصلہ کرنا چاہیے۔ میرا اپنا نقطۂ نظر جسے تفصیل کے ساتھ بیان کر چکا ہوں، یہ ہے کہ میدانِ مقابلہ سے ہٹ کر جو اخلاق گوشوں میں بنائے جائیں گے وہ کبھی کارزار میں کام آنے کے قابل نہ ہوں گے۔

پھر یہ سوال بھی غور طلب ہے کہ اگر پندرہ سولہ سال کی اخلاقی تنظیم کے باوجود جماعت اسلامی کے اخلاق ایسے ہی بودے ہیں کہ سیاسی کھلاڑیوں کے مقابلے میں آتے ہی یہ بھی وہی سب کچھ کرنے لگے گی جو وہ کرتے ہیں، تو آگے کیا امید کی جا سکتی ہے کہ ہم کبھی اس فیصلہ کن معرکے میں قابلِ اطمینان سیرت و کردار لے کر آ سکیں گے؟ اس کے لیے آپ کتنی مدت تجویز کرتے ہیں؟ حصولِ اطمینان کی کیا صورت اور اس کا کیا معیار آپ کے سامنے ہے؟ اس سیرت و کردار کو پیدا کرنے کے لیے وہ کونسا کورس آپ کی نگاہ میں ہے جو عملی آزمائشوں کا سامنا کیے بغیر آپ کے کارکنوں

میں یہ چیز قابل اطمینان حد تک پیدا کر دیگا؟ اور اگر ساری کوششوں کے بعد پہلی آزمائش پیش آتے ہی یہ بات کھلے کہ آپ سو فی صدی معیاری آدمی فراہم کرنے میں ناکام ہوئے ہیں تو آپ کا کیا ارادہ ہے؟ ان سیاسی کھلاڑیوں کو نظام زندگی کی فرمانروائی سے ہٹانے کے لیے آگے بڑھیں گے یا پھر میدان ان کے ہاتھ چھوڑ کر تربیت گاہوں کی طرف پلٹ جائیں گے؟ میرا خیال یہ ہے کہ اس وہمی پن اور چھوٹی موئی کی سی ذہنیت اور اس غیر عملی طرز فکر کے ساتھ آپ اس معرکے میں کبھی نہ اتر سکیں گے۔ اس لیے لامحالہ آپ کو دو باتوں میں سے ایک کا فیصلہ کرنا ہوگا۔ یا تو سوچنے کا یہ انداز بدلیے، یا پھر اس خیال کو چھوڑ دیجئے کہ یہاں اسلامی نظام زندگی کو عملاً قائم کرنے کے لیے آپ کو کچھ کرنا ہے۔ کیونکہ یہ کام جب بھی آپ کرنا چاہیں گے، لازماً انہی سیاسی کھلاڑیوں کے مقابلے میں آکر انتخابی جنگ آپ کو لڑنی پڑے گی، اور اس جنگ کے میدان میں اترنے کا جب بھی آپ ارادہ کریں گے، یہ خدشہ آپ کو ضرور لاحق ہوگا کہ جماعت کہیں اپنا سارا اخلاقی سرمایہ اس میں نہ لٹا بیٹھے۔

اس موقع پر آپ مجھ سے پوچھ سکتے ہیں کہ تم اس خدشے کو وہمی پن، چھوٹی موئی کی سی ذہنیت اور غیر عملی اندازِ فکر سے کیوں تعبیر کرتے ہو؟ میں عرض کروں گا کہ میرے پاس اس کے معقول وجوہ ہیں۔

جماعت اسلامی آج گہوارے سے نکل کر نئی نئی میدانِ عمل میں نہیں آئی ہے کہ ہم [illegible] اس کی قوت و ضعف اور اس کے حسن و قبح کا کوئی اندازہ نہ کر سکتے ہوں۔ دس سال سے وہ پاکستان میں اُن طاقتوں سے عملاً نبرد آزما ہے جو سارے اخلاقی حدود کو بالائے طاق رکھ کر اس کا راستہ روکتی رہی ہیں، اور اس مدت میں وہ ان اکثر و بیشتر آزمائشوں سے گزر چکی ہے جو کسی انسانی گروہ کو پیش آسکتی ہیں۔ اُس کے خلاف جھوٹ کے طوفان بھی اٹھے ہیں۔ اُس پر فتووں کی مار بھی پڑی ہے۔ اُسے گالیوں سے بھی نوازا گیا ہے۔ اُس کو طرح طرح کی سازشوں سے بھی سابقہ پیش آیا ہے۔ اُس کی راہ میں قدرتی اور مصنوعی دونوں ہی قسم کی رکاوٹوں کے پہاڑ حائل ہوئے

ہیں۔ اس کی تاریخ میں کئی مرتبہ سخت اشتعال انگیز مواقع بھی آئے ہیں۔ وہ لالچ سے بھی آزمائی گئی ہے اور خوف سے بھی۔ اس کو سیاسی پارٹیوں سے ملنے کا بھی اتفاق ہو چکا ہے اور لڑنے کا بھی۔ اُس کو انتہائی دل شکن اور مایوس کن حالات کا بھی بارہا سامنا کرنا پڑا ہے۔ اور سیاسی جوڑ توڑ کی اس فضا میں، جو برسوں سے اس ملک میں طاری ہے۔ ہر وقت ایسے مواقع بھی موجود رہے ہیں کہ اگر اس کی اجتماعی سیرت میں ذرا سا جھول بھی ہوتا تو وہ اُس بہتی گنگا میں ہاتھ دھو سکتی تھی جس میں دوسرے بہت سے لوگ آج غوطے لگا رہے ہیں۔ میں پوچھتا ہوں، کیا دس سال کے اس مسلسل امتحان نے جماعت کو واقعی اتنا ہی کمزور ثابت کیا ہے جتنا اسے فرض کیا جا رہا ہے؟

پھر انتخابات بھی اس کے لیے کوئی نئی چیز نہیں ہیں۔ وہ اس سے پہلے اس امتحان سے بھی گزر چکی ہے۔ اس کے کارکنوں نے جعلی ووٹوں کی ایسی بوچھاڑ کا سامنا کیا ہے، وہ دھاندلیاں دیکھی ہیں، ضمیر بیچنے اور خریدنے کی وہ گرم بازاری دیکھی ہے، سیاسی کھلاڑیوں کے درمیان وہ سودے بازیاں دیکھی ہیں، اور جھوٹ کے اُن طوفانوں کا مقابلہ کیا ہے، جن کی نظیر کبھی اس ملک میں، بلکہ شاید کسی دوسرے ملک میں بھی نہیں دیکھی گئی۔ اُن کو بغیر کسی سابق تجربے کے پہلی مرتبہ اس نوعیت کی انتخابی جنگ میں جھونک دیا گیا تھا۔ اور ذرائع کی انتہائی قلت کے ساتھ انہیں حکومت کی پیدا کردہ مشکلات سے بھی سابقہ تھا۔ برادریوں کے تعصبات بھی ان کی راہ روک رہے تھے، اور بعض مذہبی طبقوں نے بھی انہیں تنگ کرنے میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی تھی۔ کیا کوئی بندۂ خدا انصاف کے ساتھ یہ کہہ سکتا ہے کہ جماعت اس امتحان میں اخلاقی حیثیت سے دیوالیہ ہی ثابت ہوئی تھی؟

یہاں سوال رائے اور اندازوں کا نہیں، واقعہ اور حقیقت کا ہے۔ اور سوال بعض افراد کے شخصی کردار کا بھی نہیں، جماعت کے مجموعی کردار کا ہے۔ کیا کوئی شخص جماعت کے دامن پر اس پورے دس سال کی تاریخ میں کوئی اخلاقی داغ دکھا سکتا ہے؟ اگر نہیں دکھا سکتا تو پھر ماننا پڑے گا کہ اِس وقت اسلام اور جاہلیت کے معرکے میں قدم آگے بڑھانے کے لیے

جو کم سے کم اخلاقی طاقت کافی ہے، اور جیسی کچھ قابلِ اعتماد اخلاقی طاقت اس بگڑے ہوئے معاشرے کے اندر سے فراہم ہو سکتی ہے، وہ تو ہمارے پاس موجود ہے۔ اس کو لے کر ہم آگے بڑھ سکتے ہیں۔ اجتماعی کوشش سے اِسی جدوجہد کے دوران میں مزید اخلاقی طاقت پیدا کی جا سکتی ہے۔ تجربات اور آزمائشوں سے جو کمزوریاں سامنے آئیں انھیں رفع کرنے کی تدبیریں بھی عمل میں لائی جا سکتی ہیں۔ معیار سے گر جانے والوں کو سنبھالا بھی جا سکتا ہے، اور بدرجۂ آخر نکالا بھی جا سکتا ہے۔ ان ساری باتوں کو نظرانداز کر کے جو لوگ کچھ خیالی خطرے ہمارے سامنے رکھتے ہیں، کچھ انفرادی واقعات کو جوڑ جاڑ کر جماعت کی مجموعی حالت کا ایک بھیانک نقشہ ہمارے سامنے کھینچتے ہیں، اور کام کرنے کے پیشِ شرط کے طور پر ایسے اخلاقی معیار کا مطالبہ کرتے ہیں جس کو وہ خود متعین بھی نہیں کر سکتے، اُن کے متعلق آخر میں اس کے سوا اور کیا کہہ سکتا ہوں کہ وہ غیر عملی اندازِ فکر میں مبتلا ہیں، ان کے تخیلات کی دنیا واقعات کی دنیا سے باہر کہیں واقع ہے، اور ان کی طرح اگر مختلف افراد کی انفرادی کمزوریوں کو ہم جماعت کی مجموعی کمزوری ٹھیرا کر پوری جماعت کو ناقابلِ کار سمجھنے لگیں تو ایسا وقت آنے کی کبھی امید نہیں کی جا سکتی کہ یہ جماعت کیا، کوئی انسانی جماعت بھی قابلِ کار قرار پا سکے۔ پھر تو بہتر یہی ہے کہ ٹھنڈے دل سے اس دنیا کو فساق و فجار کے سپرد کیجیے اور صرف وعظ و تبلیغ کر کے اپنے دل کو تسلی دے لیجیے کہ یہاں اقامتِ دین کا فریضہ بس اسی حد تک انجام دیا جا سکتا ہے۔

**ناکامی کا خطرہ** | اب دوسری وجہ کو لیجیے۔ اُس میں استدلال کی بنیاد یہ ہے کہ سیاسی گروہ اور اصحابِ اقتدار جو انتخابی ہتھکنڈے استعمال کرتے ہیں ان کے مقابلے میں کامیاب ہونا بہت مشکل ہے، اور مزید مشکل یہ ہے کہ عوام الناس غافل بھی ہیں اور ان کی بڑی اکثریت جان بوجھ کر بھی غلط جگہ ووٹ دیتی ہے۔ اس حالت میں اگر ہم انتخابات میں حصہ لیں گے تو زیادہ تر امکان اس امر کا ہے کہ ناکام ہوں گے۔ اور اس ناکامی کا لازمی نتیجہ یہ ہو گا کہ کارکن بددل ہوں گے، تحریکِ اسلامی سے دلچسپی رکھنے والوں میں مایوسی پھیلے گی، اور پبلک میں بھی اس تحریک کی ہوا اکھڑ

جائے گی۔ لہٰذا ہمیں انتخابات سے الگ رہ کر وہ حالات پیدا کرنے چاہئیں جن میں کامیابی اگر یقینی نہ ہو تو کم از کم کسی بڑی ناکامی کا خطرہ تو نہ ہو۔

میں تسلیم کرتا ہوں کہ ان حالات میں واقعی کامیابی کے امکانات بہت کم ہیں۔ یہ بھی مانتا ہوں کہ ناکامی کا اثر پبلک کے ذہن پر بھی بُرا پڑتا ہے، تحریک کے حامی بھی دل شکستہ ہوتے ہیں، اور خود ہمارے کارکنوں میں بھی اس سے کچھ نہ کچھ بددلی ضرور پیدا ہوتی ہے۔ مگر اس کے باوجود میں یہ تسلیم نہیں کرتا کہ انتخابات سے الگ رہنے کے لیے یہ کوئی صحیح اور معقول وجہ ہے۔ کیونکہ ناکامی کے جو اسباب بیان کیے جا رہے ہیں ان میں سے کسی سبب کو بھی انتخابات میں حصہ لیے بغیر دُور نہیں کیا جا سکتا۔ الگ رہنے سے یہ اسباب گھٹیں گے نہیں بلکہ اور زیادہ بڑھتے چلے جائیں گے۔ ان کے علاج کی صورت اگر کوئی ہے تو یہی کہ ہم پے در پے اس معرکہ میں گھس کر ان کا مقابلہ کرتے رہیں اور ان کا زور توڑتے چلے جائیں۔

آپ خود ذرا غور کر کے دیکھیں۔ یہ انتخابی ہتھکنڈے جو سیاسی پارٹیاں استعمال کرتی ہیں اور جن کے استعمال میں زمامِ کار کے موجودہ مالک طاق بھی ہیں اور بے باک بھی، کیا آپ سمجھتے ہیں کہ یہ خود بخود متروک ہو جائیں گے؟ کیا آپ کا خیال یہ ہے کہ رفتہ رفتہ یہ لوگ آپ ہی اتنے نیک ہو جائیں گے کہ ان ہتھکنڈوں کے استعمال سے انہیں شرم آنے لگے گی؟ اور کیا آپ زمامِ کار کی تبدیلی کے لیے اُس ساعتِ سعید کا انتظار کرنا چاہتے ہیں جب مقابلہ صرف شریف آدمیوں سے رہ جائے اور بُرے لوگ میدان سے ہٹ جائیں؟ اگر یہ آپ کی امیدیں ہیں، اور یہ وہ شرطیں ہیں جن کے پورا ہونے پر ہی آپ قیادت بدلنے کے اس واحد آئینی وسیلہ سے کام لے سکتے ہیں، تو میں نہیں سمجھتا کہ کبھی آپ کی یہ امیدیں اور یہ شرطیں پوری ہوں گی اور آپ اس کارِ خیر کے لیے آگے بڑھ سکیں گے۔ تبدیلیٔ قیادت کے لیے آپ واقعی کچھ کرنا چاہتے ہیں تو اس کی صورت صرف یہ ہے کہ اس گندے کھیل میں پاکیزگی کے ساتھ آیئے۔ تمام بُرے ہتھکنڈوں کا مقابلہ صحیح طریقوں سے کیجیے۔ جعلی ووٹ کے مقابلے میں اصلی ووٹ لایئے۔ دھن سے ووٹ

خریدنے والوں کے مقابلے میں اصول اور مقصد کی خاطر ووٹ دینے والے لاکر دکھائیے دھوکے اور فریب اور جھوٹ سے کام لینے والوں کے مقابلے میں سچائی اور راستبازی کا مظاہرہ کیجئے۔ دھونس اور زبردستی سے ووٹ لینے والوں کے مقابلے میں ایسے ووٹر پیش کیجیے جو بلے خوف ہوکر اپنے ضمیر کے مطابق ووٹ دیں۔ دھاندلیوں کے مقابلے میں ٹھیٹھ ایمانداری برت کر دکھائیے۔ ایک دفعہ نہیں، دس دفعہ ناکامی ہو تو ہو۔ آپ کوئی تبدیلی یہاں لاسکتے ہیں تو اسی طریقے سے لاسکتے ہیں۔ اسی طرح آخر کار وہ وقت آئے گا جبکہ سارے ہتھکنڈوں کے باوجود غلط کار لوگ شکست کھا جائیں گے۔ اسی طرح یہاں کے انتخابی نظام کی برائیاں بے نقاب ہونگی۔ اسی طرح ان برائیوں کے خلاف عام نفرت اور بیزاری پیدا کی جاسکے گی۔ اسی طرح انتخاب کے طریقوں کی اصلاح کا راستہ کھلے گا۔

پھر جس پبلک کی غفلت، بے حسی اور اخلاقی کمزوریوں کا آپ رونا روتے ہیں، اس کی اصلاح بھی آپ کے اسی عمل سے ہو سکے گی۔ اسی سے اس کا ضمیر بیدار ہو گا۔ اسی سے لوگوں کو یہ امید بندھے گی کہ یہاں بھلے طریقوں سے بھی کام کیا جاسکتا ہے۔ اس سے لوگوں کا خوف بھی دور ہو گا، ووٹ فروشی کا مرض بھی کم ہوتا جائے گا، اور رائے عام کی اتنی تربیت بھی ہوتی چلی جائے گی کہ ہمارے عام ووٹر اغراض اور تعصبات کی بنا پر ووٹ دینے کے بجائے اصول اور نظریات کی بنا پر بے لاگ طریقے سے ووٹ دینے کے قابل ہو جائیں گے۔

بلاشبہ یہ ایک دشوار گزار گھاٹی ہے۔ اس میں ٹھوکریں لگیں گی۔ ناکامیاں ہونگی۔ کمزور دل کے لوگ دل شکستہ بھی ہونگے۔ تحریک سے دلچسپی رکھنے والوں میں سے بھی بہت سے لوگ مایوسی سے دوچار ہونگے۔ اور ظاہر بیں پبلک کا بھی ایک اچھا خاصا حصہ ان ابتدائی ناکامیوں کا غلط مطلب لے گا۔ لیکن منزلِ مقصود تک پہنچنے کا کوئی راستہ اس گھاٹی کے سوا نہیں ہے۔ اور سچ پوچھیے اس میں اتنی بڑی ناکامی کا خطرہ بھی نہیں ہے جس کا ہوا ہمیں دکھایا جاتا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ ہم ساری ناجائز تدبیروں کے مقابلے میں، اسی غافل اور کمزور پبلک کے اندر سے

ٹھیٹھ اصولی طریق کار برت کر، چند لاکھ ووٹ ضرور لے کر دکھا دیں گے، اور یہ چیز انشاء اللہ اس ملک کے تمام اصلاح پسند اور دین پسند طبقوں میں یاس کے بجائے امید کی شمع روشن کردیگی پھر میں یہ بھی توقع رکھتا ہوں کہ ایک انتخاب میں ایسے ووٹوں کا جو تناسب ہوگا وہ بعد کے انتخابات میں گھٹے گا نہیں، بلکہ انشاء اللہ العزیز برابر بڑھتا ہی چلا جائے گا۔ یہاں تک کہ آخر کار میزان کا رخ پلٹ کر رہے گا۔

**صرف چند نشستوں کا حاصل؟** رہی یہ بات کہ اس وقت اگر صوبائی اور مرکزی اسمبلیوں میں چند نشستیں حاصل کر بھی لی گئیں تو ان کا حاصل کیا ہوگا، تو میں عرض کروں گا کہ اس سے کچھ نہیں، بہت کچھ حاصل ہوگا۔

اس وقت جماعت اسلامی صرف پبلک میں کام کر رہی ہے۔ جو با اختیار ادارے ملک کے نظام کو چلانے کی اصل طاقت رکھتے ہیں ان میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہے۔ اسی لیے وہ اپنے تمام اخلاقی اور ذہنی اثرات کے باوجود یہاں کے حالات پر براہ راست اثر انداز نہیں ہو سکتی۔ انتخابات میں چند نشستیں حاصل کر لینے کے بعد یہ پوزیشن بدلنی شروع ہو جائیگی۔ ایک مرتبہ آپ اس ملک کی سیاسی تصویر میں جگہ پالیں۔ پھر آپ کو خود معلوم ہو جائے گا کہ آپ کی بات کا وزن کتنا بڑھ گیا ہے۔

اب تک آپ صرف پبلک میں اپنی آواز اٹھاتے رہے ہیں۔ ایوانِ حکومت میں، جو فیصلے کی جگہ ہے، آپ کی کوئی آواز نہیں ہے۔ وہاں پہنچ کر آپ کی آواز دو گونہ جگہ بلند ہوگی، اور ان لوگوں سے زیادہ وزنی ہوگی جن کی آواز صرف ایوانِ حکومت ہی میں ہے، یا باہر کچھ ہے بھی تو پبلک کی کوئی قابلِ لحاظ تائید اس کو حاصل نہیں ہے۔

وہاں ایک ایسے گروہ کی موجودگی جو اربابِ اقتدار اور تمام سیاسی پارٹیوں کے سامنے ہر موقع پر کلمۂ حق کہے، صاف صاف اور بے لاگ طریقے سے غلط چیزوں پر تنقید کرے، دلیل کے ساتھ صحیح بات پیش کرے، اور اسلام کے مطابق جو اصلاحات اس ملک کے

نظام اور قوانین میں ہونی چاہئیں ان کو معقول تجویزوں اور مسودہ ہائے قوانین کی شکل میں مرتب کرکے قبول یا رد کرنے کے لیے رکھ دے، درحقیقت ایک بڑے انقلاب کا پیش خیمہ ہوگی۔ اس کی قوت کا اندازہ آپ صرف اُن لوگوں کی تعداد کے لحاظ سے نہ لگائیے جو اس گروہ میں شامل ہونگے۔ اس کا اندازہ اس سے لگائیے کہ جب حق بات کہہ دی جائے گی تو رُوبرُو اُسے جھٹلانا اور جب اسلام کا مطالبہ ایک قرارداد یا مسودۂ قانون کی صورت میں رکھ دیا جائے گا تو اسے رد کر دینا کس قدر مشکل ہوگا، اور رد کرنے والوں کی پوزیشن کیا بنے گی۔

پھر وہ گروہ جو ایوانِ حکومت میں پہنچ کر ایک خالص اصولی پارٹی کی حیثیت سے کام کرے کسی سیاسی جوڑ توڑ میں حصہ نہ لے، کسی سے سودے بازی نہ کرے، کسی عہدہ ومنصب کے لیے ضمیر نہ بیچے، اربابِ اقتدار سے کوئی ناجائز فائدہ حاصل کرنے کی کوشش نہ کرے، اور جس کے ممبروں کو توڑنا پہاڑ توڑنے سے زیادہ مشکل ثابت ہو، اس کا وجود اس ملک کی سیاسی زندگی میں ایک ایسا وزن اور وقار پیدا کرے گا جو کسی بڑی سے بڑی پارٹی کو بھی حاصل نہ ہوگا اس وزن کا اندازہ بھی آپ صرف اُن ووٹوں کی تعداد کے لحاظ سے نہیں لگا سکتے جو اسمبلیوں میں بالفعل اس گروہ کو حاصل ہونگے۔ اُس کی رائے دہی کی طاقت خواہ کتنی ہی کم ہو، اس کا اخلاقی اثر اسمبلیوں، کے باہر بھی بہت زیادہ ہوگا اور ان کے اندر بھی۔ درحقیقت وہ اپنے عمل سے اس ملک میں اُن تمام لوگوں کی امیدوں کا مرجع بن جائے گا جو یہاں کی سیاسی پارٹیوں کا کردار دیکھ دیکھ کر مایوس ہو رہے ہیں، اور دوسرے انتخاباتِ عام کی نوبت آنے تک آپ خود دیکھ لیں گے کہ اس سے جماعتِ اسلامی کے اثر اور قوت میں کتنا اضافہ ہو گیا ہے۔

یہ خیال کرنا بھی درست نہیں ہے کہ یہ گروہ جتنی تعداد میں اندر جائے گا وہی اس کی تعداد اسمبلی کی عمر تمام ہونے تک رہے گی۔ میں اس کے برعکس یہ توقع رکھتا ہوں کہ وہاں اس کی تعداد برابر بڑھتی چلی جائے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسمبلیوں میں جو لوگ دوسرے مختلف

راستوں سے پہنچتے ہیں وہ سب بالکل بے ضمیر ہی نہیں ہوتے۔ ان میں ایک اچھی خاصی تعداد ایسے لوگوں کی ہوتی ہے جن کے اندر کہیں نہ کہیں ضمیر نام کی ایک چیز بھی دبی چھپی موجود ہوتی ہے۔ وہ وہاں کے گندے کھیل دیکھ دیکھ کر وقتاً فوقتاً سخت بیزاری کی کیفیت میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ مگر نہ خود کوئی پارٹی بنانے کی ہمت رکھتے ہیں نہ کوئی ایسی پارٹی موجود ہوتی ہے جس کا دامن ان گندگیوں سے پاک ہو اور وہ اس سے جا ملیں۔ اگر ایک با اصول اور ایماندار گروہ وہاں کام کرنے کے لیے پہنچ جائے اور اپنے عمل سے اپنا اعتماد قائم کر دے، تو یہ ہمیشہ ممکن رہے گا کہ جب کبھی کسی ایم ایل اے کا ضمیر جاگ اٹھے، وہ اس گروہ سے آ ملے۔

آخری بات اس سلسلے میں یہ بھی سمجھ لیجیے کہ پارلیمنٹری نظام میں ایک پارٹی کی طاقت صرف اس کے ممبروں کی تعداد کے مطابق ہی نہیں ہوا کرتی۔ متعدد پارٹیوں کے ایوان میں بارہا ایسا ہوتا ہے کہ توازن قوت ایک قلیل التعداد گروہ کے ہاتھ میں آجاتا ہے۔ اس وقت اکثر خود غرض اور پست گروہ ایسے مواقع کو سودے بازی کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ لیکن اگر کوئی ایماندار گروہ وہاں موجود ہو جو اپنے سامنے ایک بلند مقصد رکھتا ہو اور صرف اپنے مقصد ہی کی خاطر اختلاف یا اتفاق کرتا ہو، تو وہ قلیل التعداد ہونے کے باوجود بڑی بڑی پارٹیوں سے اپنی بات منوا سکتا ہے، اور اس کی متعدد مثالیں آپ خود اپنے ملک میں دیکھ چکے ہیں۔ پاکستان میں اس وقت مرکزی اور صوبائی پارلیمنٹوں کے جو رنگ ڈھنگ ہیں، اور اسمبلیوں میں چند گروہ یا پارٹیاں جس طرح اقتدار کے لیے کشمکش اور ایک دوسرے کے خلاف جوڑ توڑ کر رہی ہیں ان کو دیکھتے ہوئے میں سمجھتا ہوں کہ مضبوط سیرت رکھنے والے چند آدمیوں کا ایک چھوٹا سا گروہ بھی اگر ان کے درمیان موجود ہو تو وہی ان سب پر حکمرانی کر سکتا ہے۔

۵ <u>بالواسطہ اور بلاواسطہ</u>: اس بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قرارداد میں انتخابات کے متعلق جو پالیسی تجویز کی گئی ہے وہ بالکل درست ہے، اور اپنے لائحہ عمل کے سیاسی پہلو کی تکمیل کے لیے ہمیں لازماً اسی پالیسی پر عمل کرنا چاہیے۔

اس کے بعد صرف اس امر کی تشریح باقی رہ جاتی ہے کہ انتخابات میں بلاواسطہ کے ساتھ بالواسطہ حصہ لینے کا مطلب کیا ہے، اور وہ کیا مصالح ہیں جن کی بنا پر یہ دوسرا طریقہ بھی اس پالیسی میں شامل کیا گیا ہے۔

جہاں تک بالواسطہ کے مفہوم کا تعلق ہے، اس میں بجائے خود کوئی پیچیدگی نہیں ہے۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ ہم براہِ راست اپنے اہتمام سے کچھ لوگوں کو بھیجنے کے ساتھ ایسے عناصر کو بھی کامیاب کرانے کی کوشش کریں گے جو اسلامی نظام کے مقصد میں ہم سے متفق ہیں اور جن سے ہم یہ امید رکھتے ہیں کہ وہ اس کے قیام کی کوشش میں مددگار بن سکیں گے۔ لیکن اصل پیچیدگی ان مصالح کو سمجھنے میں پیش آتی ہے جن کی بنا پر ہم اپنی پالیسی میں اس چیز کو شامل کر رہے ہیں۔ اس کو سمجھنے کے لیے ہمیں ان حالات پر ایک نگاہ ڈالنی چاہیے جن میں ہم یہ دشوار گزار گھاٹی طے کرنی ہے۔

حالات کا ایک رُخ یہ ہے کہ نئے دستور کی رُو سے سارے ملک کی صوبائی اور مرکزی اسمبلیوں کی ۹ سو سے کچھ زیادہ نشستیں ہیں، جن پر بیک وقت انتخابی مقابلہ درپیش ہوگا۔ ہمارے پاس اس وقت اتنے ذرائع موجود نہیں ہیں کہ ہم ان تمام نشستوں پر، یا ان کی اکثریت پر بلاواسطہ مقابلہ کر سکیں۔ صرف اس کے مصارف ہی کا آپ اندازہ کریں تو آپ کی سمجھ میں آجائے گا کہ یہ کام ہمارے لیے کس قدر مشکل ہے۔

دوسرا رُخ یہ ہے کہ جماعت کے اثرات سارے ملک میں یکساں نہیں ہیں۔ کچھ حلقے ایسے ہیں جن میں ہم اتنی طاقت رکھتے ہیں کہ براہِ راست خود اپنے انتخابی نظام کے تجویز کردہ آدمیوں کو کامیاب کرا لینا ہمارے لیے ممکن ہے۔ لیکن بہت سے حلقے ایسے بھی ہیں جن میں ہماری طاقت اس پیمانے کی تو نہیں ہے، البتہ اتنی ضرور ہے کہ ہماری تائید کسی اچھے اور مفید آدمی کی کامیابی کے لیے، اور ہماری مخالفت کسی بُرے آدمی کو روکنے کے لیے مؤثر ہو سکتی ہے۔ ایسے حلقوں میں اپنی اِس طاقت کو معطل رکھنا اور اسے کسی مصرف میں نہ

لانا کوئی دانشمندی نہیں ہے۔

تیسرا رُخ یہ ہے کہ ہمارے ملک میں جماعت اسلامی سے باہر بھی ایسے گروہ اور افراد موجود ہیں جو لادینی کے مخالف اور دینی نظام کے حامی ہیں۔ ہماری پہلے بھی یہ خواہش اور کوشش رہی ہے، اور اب بھی یہ ہونی چاہیے کہ لادینی کی حامی طاقتوں کے مقابلہ میں ان تمام عناصر کے درمیان اتفاق اور باہمی تعاون ہو، اور ان کی قوتیں ایک دوسرے کی مزاحمت میں صرف ہو کر مخالفِ دین عناصر کے لیے مددگار نہ بنیں۔ یہی کوشش ہمیں آئندہ انتخابات میں بھی کرنی ہے تاکہ آئندہ اسمبلیوں میں اسلامی نقطۂ نظر کی وکالت کرنے کے لیے ہماری پارلیمنٹری پارٹی تنہا نہ ہو بلکہ ایک اچھی خاصی تعداد دوسرے ایسے لوگوں کی بھی موجود رہے جو اس خدمت میں اس کا ساتھ دینے والے ہوں۔ اس لیے ہم دل سے یہ چاہیں گے کہ جن حلقوں میں ہم براہِ راست انتخابی مقابلہ نہیں کر رہے ہیں وہاں ہماری طاقت بے کار ضائع ہونے کے بجائے کسی حامئ دین گروہ یا فرد کے حق میں استعمال ہو۔ بلکہ ہم اس حد تک بھی جائیں گے کہ جہاں ایسا کوئی گروہ یا فرد نہیں اٹھ رہا ہے وہاں کسی نیک اور موزوں آدمی کو خود اٹھنے کا مشورہ دیں اور اپنی تائید سے اس کو کامیاب کرانے کی کوشش کریں، بشرطیکہ اس کے اپنے اثرات بھی اس کے حلقے میں کافی ہوں، اور اس کی انتخابی جدوجہد کا سارا بار ہم پر نہ آپڑے۔

حالات کے ان تینوں پہلوؤں کو نگاہ میں رکھ کر جب آپ غور کریں گے تو آپ کو پوری طرح اطمینان ہو جائے گا کہ اس قرارداد کی تجویز کردہ انتخابی پالیسی میں بلاواسطہ کے ساتھ بالواسطہ کی گنجائش ٹھیک رکھی گئی ہے۔ یہ دراصل ایک خلا تھا جو ہماری سابق پالیسی میں پایا جاتا تھا۔ تجربے، اور حالات کے مشاہدے نے ہم کو یہ احساس دلایا کہ اس کو بھرنا حکمت کا تقاضا ہے۔ میرے نزدیک کوئی گروہ اسی زمانے میں نہیں، کسی زمانے میں بھی جاہلیت سے لڑ کر اسلامی نظامِ زندگی قائم کرنے کے قابل نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ تجربات سے سبق سیکھ کر، اور حالات کو سمجھ کر اپنی پالیسیوں میں ایسا ردوبدل نہ کرتا رہے جس کی حدودِ شرع کے اندر گنجائش

ہو۔ آپ کو اگر فی الواقع یہ کام کرنا ہے اور صرف تبلیغ کا فرض انجام دے کر نہیں رہ جانا ہے، تو اپنے اوپر اُن پابندیوں کو کافی سمجھیے جو خدا اور رسول کی شریعت نے آپ پر عائد کی ہیں اور اپنی طرف سے کچھ زائد پابندیاں عائد نہ کر لیجیے۔ شریعت پالیسی کے جن تغیرات کی وسعت عطا کرتی ہو، اور عملی ضروریات جن کی متقاضی بھی ہوں ان سے صرف اس بنا پر اجتناب کرنا کہ پہلے ہم اس سے مختلف کوئی پالیسی بنا چکے ہیں، ایک بے جا جمود ہے۔ اس جمود کو اختیار کر کے آپ "اصول پرستی" کا فخر کرنا چاہیں تو کر لیں، مگر یہ حصولِ مقصد کی راہ میں چٹان بن کر کھڑا ہو جائیگا اور اس چٹان کو کھڑا کرنے کے آپ خود ذمہ دار ہونگے، کیونکہ اللہ اور اس کے رسول نے اسے کھڑا نہیں کیا ہے

**وسیع پالیسی کی ضرورت** قرارداد صرف یہ چاہتی ہے کہ اجتماعِ عام وسیع بنیادوں پر ایک پالیسی بنا کر جماعت کو دیدے جس میں حالات اور ضروریات کے مطابق کام کرنے کی کافی گنجائش ہو۔ اس کے بعد یہ چیز اپنی مجلسِ شوریٰ پر چھوڑ دیجیے کہ وہ موقع و محل کا لحاظ کر کے ان حدود کے اندر جس طریقے سے مناسب سمجھے کام کرنے کا فیصلہ کرے۔ آپ کو قطعی طور پر جو فیصلہ دینا ہے وہ صرف یہ ہے کہ جماعت اس ملک کے انتخابات سے بے تعلق نہیں رہیگی، تاکہ اس معاملے میں تذبذب ختم ہو اور جماعت کے اندر اُن بحثوں کا دروازہ بند ہو جائے جو سیاسی کام کرنے یا نہ کرنے اور انتخابات میں حصہ لینے یا نہ لینے کے متعلق چھڑ گئی ہیں اور کارکنوں کے ذہن پراگندہ کیے دے رہی ہیں۔ رہی یہ بات کہ آپ انتخابات میں کس طرح حصہ لیں، تو اس کے لیے ایک وسیع پالیسی بنا کر مجلسِ شوریٰ کو دے دیجیے اور اس کی تفصیلات اس اجتماعِ عام میں طے کر کے اپنے ہاتھ نہ باندھ لیجیے، کیونکہ جتنے جزئیات کا فیصلہ کرتے آپ چلے جائیں گے انہیں بدلنے کی اگر کبھی ضرورت پیش آگئی تو پھر اجتماعِ عام ہی بلانا پڑے گا، اور آپ جانتے ہیں کہ بات بات پر اتنا بڑا اجتماع منعقد کرنا کوئی آسان کام نہیں ہے۔

**خاتمۂ کلام** رفقائے عزیز! میں نے اپنی عادت کے خلاف، اور اپنی قوتِ برداشت سے بڑھ کر، اس قرارداد پر چھ گھنٹے کی یہ لمبی تقریر اس لیے کی ہے کہ آپ جو فیصلہ بھی کریں خوب سوچ سمجھ کر اور ہر پہلو پر نگاہ رکھ کر کریں۔ یہ قرارداد آپ کے آج تک کے پورے کام کے متعلق بھی ایک فیصلہ دے رہی ہے، اور آئندہ کے لیے وہ لائحۂ عمل بھی طے کر رہی ہے جس پر آپ کو ایک مدتِ دراز تک کام کرنا ہوگا۔ اس کو قبول یا رد کرنے سے پہلے آپ کو اس کے ہر نکتے اور ہر مضمون کے متعلق پوری بصیرت حاصل ہونی چاہیے۔

مجھے اس کی تشریح کرتے ہوئے بہت سی ایسی تفصیلات میں بھی جانا پڑا ہے جنہیں ایک شخص بادی النظر میں غیر ضروری قرار دے سکتا ہے۔ لیکن، جیسا کہ میں اپنی تقریر کے آغاز میں اشارہ کر چکا ہوں، میرے نزدیک یہ جماعت کی ایک تعلیمی ضرورت تھی جسے پورا کرنے کی میں نے کوشش کی ہے۔ جماعت میں اب ایسے لوگوں کی تعداد کم رہ گئی ہے جو اس تحریک کی ابتدا سے آج تک کے تمام مراحل سے خود گزرے ہیں اور ہر چیز کی "شانِ نزول" سے براہِ راست واقف ہیں۔ کثیر تعداد ایسے رفقا کی ہے جو بیچ کے مختلف مراحل میں آئے ہیں اور پہلے کے مرحلے ان کے لیے صرف تاریخ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ پھر آگے وہ لوگ آنے والے ہیں جن کے لیے یہ سب کچھ تاریخ ہوگا۔ اُن کو یہ سمجھنے میں کہ آج تک مختلف مواقع پر ہم کیا کچھ کرتے رہے ہیں اور کیوں کرتے رہے ہیں، مشکلات پیش آسکتی ہیں، بلکہ فی الواقع پیش آرہی ہیں اور اچھی خاصی الجھنوں کی موجب بن رہی ہیں۔ یہ الجھنیں ان کے اطمینان ہی میں خلل انداز نہیں ہوتیں بلکہ اپنے مستقبل کا صحیح رخ متعین کرنے میں بھی ان کے لیے مشکلات پیدا کرتی ہیں اور آگے اور زیادہ پیدا کریں گی۔ مجھ پر تمام دوسرے رفقا سے بڑھ کر یہ فرض عائد ہوتا تھا کہ میں اِن مشکلات کو رفع کرنے کی کوشش کروں۔ اس لیے کہ اس تحریک کے آغاز سے آج تک میں ہی اس کی رہنمائی کرتا رہا ہوں، اور ہر مرحلے میں ایک ایک قدم جو اٹھایا گیا ہے اس کی مصلحت اور ضرورت اور اس کے حالات سے اچھی طرح واقف ہوں۔ میں نے اس کام کو اندھا دھند نہیں چلایا ہے بلکہ شب و روز کے غور و فکر کے بعد ایک ایک قدم خوب سوچ سمجھ کر اٹھاتا رہا ہوں۔ میرے ذمے جماعت کا یہ قرض تھا کہ پچھلے سارے کام کا پورا حساب کھول کر اس کے سامنے رکھ دوں۔ مگر اس قرض کو ادا کرنے کے لیے میں بار بار چھ چھ گھنٹے کی تقریریں نہیں کر سکتا تھا۔

اب پوری جماعت سامنے موجود ہے اور میں نے آپ کا قرض سب کے سامنے ادا کر دیا ہے۔ میں اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہوں کہ جس مقصد کے لیے میں نے یہ محنت کی ہے وہ پورا ہو اور میری اس تقریر سے جماعت کے کارکنوں کو اپنی تحریک کے سمجھنے میں وہ مدد ملے جو اطمینان و بصیرت کے ساتھ کام کرنے کے لیے درکار ہے ——— وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العٰلمین

---

# تزکیۂ نفس

## نماز اور آفاتِ نماز

(مولانا امین احسن اصلاحی)

خدا سے غفلت کو دُور کرنے کا سب سے زیادہ کارگر اور موثر نسخہ نماز ہے۔ یہ نسخہ خود اللہ تعالیٰ کا بنایا ہوا ہے۔ اس نے خود فرمایا ہے کہ مجھے یاد رکھنا چاہو تو نماز قائم کرو۔ اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِذِکْرِیْ۔ میری یاد کے لیے نماز قائم کرو۔

نماز کے شرائط، نماز کے اوقات، نماز کی صورت و ہیئت، نماز کی دعائیں، غرض اس کی ایک ایک چیز انسان کو بیدار کرنے والی اور جھنجوڑنے والی ہے۔ ممکن نہیں ہے کہ کوئی شخص نماز کا اس کے تمام شرائط و آداب کے ساتھ اہتمام کرے اور اس کے دل پر غفلت کا میل کچیل باقی رہ سکے۔ نفس انسانی پر اس کا جو اثر پڑتا ہے اور یہ جس طرح آدمی کو پاک اور بیدار رکھتی ہے اس کی حقیقت خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حدیث میں نہایت عمدہ تمثیل کے ذریعہ سے سمجھا دی ہے۔

"حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا کہ بتاؤ، اگر تم میں سے کسی کے دروازہ پر ایک نہر ہو جس میں وہ پانچ مرتبہ روزانہ نہاتا ہو تو کیا ایسے شخص پر میل کچیل کا کوئی اثر باقی رہے گا؟ لوگوں نے کہا، نہیں یارسول اللہ، ایسے شخص پر میل کچیل کا کوئی اثر باقی نہیں رہے گا۔ آپ نے فرمایا یہی مثال پانچوں نمازوں کی ہے۔ ان کے ذریعے سے بھی اللہ تعالیٰ بندے کے گناہوں کو دھوتا رہتا ہے۔ (متفق علیہ)

انہی حضرت ابوہریرہؓ سے ایک دوسری روایت ہے کہ

(۲) نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی شخص سو جاتا ہے تو شیطان اس کے سر کے پچھلے حصہ میں تین گرہیں لگا دیتا ہے اور ہر گرہ پر یہ پھونک مار دیتا ہے کہ ابھی بڑی رات پڑی ہے، سوتے رہو۔ پھر اگر وہ جاگ جاتا ہے اور اللہ کو یاد کرتا ہے تو ایک گرہ کھل جاتی ہے اس کے بعد اگر وہ وضو کر ڈالتا ہے تو دوسری گرہ کھل جاتی ہے۔ اور اگر نماز پڑھ ڈالتا ہے تو ساری گرہیں کھل جاتی ہیں اور وہ بالکل ہشاش بشاش اور چاق چوبند ہو جاتا ہے۔ ورنہ بالکل پژمردہ اور سست رہتا ہے۔ (متفق علیہ)

**نماز کے شرائط** نماز کی یہ تاثیر کسی ایک ہی چیز کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ، جیسا کہ ہم نے عرض کیا، ان تمام چیزوں کو اس تاثیر میں دخل ہے جن سے نماز عبارت ہے

اس کے شرائط میں سے پاکی اور وضو ہے۔ ان کے اہتمام سے آدمی تازگی اور نشاط حاصل کرتا ہے۔ طبیعت پر سے کسل کا گرد وغبار دھل جاتا ہے اور آدمی کا عضو عضو خدا کی بندگی میں اس کے ساتھ تعاون کے لیے آمادہ ہو جاتا ہے۔

کوئی خاص مانع نہ ہو تو جماعت بھی اس کے شرائط میں سے ہے۔ اس کے اہتمام سے اچھے لوگوں کے ساتھ آدمی کا ربط بڑھتا ہے اور دعا و عبادت میں ان کا تعاون حاصل ہوتا ہے جس سے دعا و عبادت میں برکت ہوتی ہے کیونکہ انفرادی دعا کے مقابل میں جماعت کی دعا خدا کی رحمت کو زیادہ متوجہ کرنے والی ہے۔

**نماز کے اوقات** اس کے لیے جو اوقات مقرر ہیں یہ بھی عبادت کے لیے موزوں، قبولیت دعا کے لیے سازگار، بندہ کے ذہن کے لیے سکون بخش، عناصر کائنات کے اوقات تسبیح و تہلیل سے مطابق اور شمس و قمر اور شجر و حجر کے اوقات رکوع و سجود سے ہم آہنگ ہیں۔ فجر، چاشت ظہر، عصر، مغرب، عشا اور تہجد کے اوقات پر غور کیجیے تو معلوم ہوگا کہ ان میں سے کوئی وقت بھی ایسا نہیں ہے جو مذکورہ بالا اعتبارات سے خاص اہمیت نہ رکھتا ہو۔

فجر کا وقت فراغِ خاطر اور سکونِ قلب کا خاص وقت ہے، آدمی شب میں آرام کرنے کے بعد

جب اٹھتا ہے تو اس کا دل پوری طرح مطمئن ہوتا ہے، عبادت میں اس کا جی لگتا ہے اور نماز میں وہ جو کچھ پڑھتا یا سنتا ہے پورے حضورِ قلب کے ساتھ پڑھتا اور سنتا ہے۔ پھر یہ وقت پوری کائنات کے لیے ایک بڑے انقلاب کا وقت ہوتا ہے۔ دنیا ایک نئی کروٹ بدلتی ہے۔ آدمی اگر بیدار دل رکھتا ہو تو وہ ایسا محسوس کرتا ہے کہ گویا دنیا کی ہر چیز اس کو ذکرِ الٰہی کی دعوت دے رہی ہے۔ زندگی کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے اور یہ نیا دور خدا کی طرف سے تازہ توفیق اور نئی رہنمائی کا محتاج ہوتا ہے۔

چاشت کا وقت دنیا کی سرگرمیوں میں داخل ہونے کا وقت ہوتا ہے۔ یہ وقت تقاضا کرتا ہے کہ آدمی دنیا کے ہنگاموں میں داخل ہونے سے پہلے ایک مرتبہ پھر اپنے اس عہد کی تجدید کر لے جو اس نے اپنے رب سے کیا ہے تاکہ کسبِ معاش کی تگ و دو میں یہ عہد فراموش نہ ہونے پائے۔

ظہر کا وقت بھی اس اعتبار سے ایک خاص اہمیت رکھتا ہے کہ اس وقت کائنات ایک نیا موڑ مڑتی ہے۔ حرکت کے بعد سکون اور سکون کے بعد ایک نئی حرکت کا آغاز ہوتا ہے۔ زندگی ایک نئے عزم کی محتاج ہوتی ہے اور یہ نیا عزم خدا کی طرف سے تازہ توفیق اور تازہ ہدایت کا طلبگار ہوتا ہے۔ آدمی دیدۂ بینا رکھتا ہو تو اس وقت ایک اور حقیقت بھی نظر آتی ہے اور وہ بھی آدمی کو رکوع و سجود کی دعوت دیتی ہے۔ وہ یہ کہ اس وقت سورج، جس کو نادانوں نے معبود کا درجہ دے کر مسجود بنایا، خود اپنے خالق کے آگے اپنی کمر خم کرتا ہے اور خود اپنے عمل سے یہ اعلان کرتا ہے کہ وہ خالق نہیں بلکہ مخلوق اور معبود نہیں بلکہ عابد ہے۔

عصر کا وقت ایک نئی حقیقت کی منادی کرتا ہے۔ وہ یہ کہ ہر عروج کے لیے زوال، ہر جوانی کے لیے بڑھاپا اور ہر مد کے لیے جزر مقدر ہے۔ کائنات کی کوئی چیز بھی اس قانون سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ صرف ایک ہی ذات ہے جو ہمیشہ باقی رہنے والی ہے اس کے سوا کسی کے لیے بھی بقا نہیں۔ جس طرح دن چمکا، اس کی دوپہر ہوئی اور اب غروب کے کنارے کھڑا ہے،

اسی طرح یہ دنیا بھی پیدا ہوئی، شباب کو پہنچی اور ایک دن خاتمہ کے قریب جا لگے گی۔ عصر کے وقت کی یہ خاموش تذکیر بندہ کو اس بات پر اکساتی ہے کہ وہ آخرت کو یاد کرے اور توبہ واستغفار کے لیے اپنے رب کے حضور سجدہ ریز ہو۔

مغرب کے وقت زندگی ایک نئے دروازے میں داخل ہوتی ہے۔ یہ دروازہ حیات کے بعد موت اور زندگی کے بعد برزخ کے دروازہ سے مشابہ ہے۔ مغرب کا ئنات دن کی نشانی کے بعد رات کی نشانی اور سورج کی تابانی کے بعد چاند کی چاندنی دکھاتا ہے۔ دن کے ہنگامے سرد پڑتے ہیں اور ستاروں کی بزم آراستہ ہوتی ہے۔ گرمی، لو اور دن کی شوریدہ شوری کی تلخیاں کم ہوتی ہیں اور دن بھر کا تھکا ہارا انسان رات کی خنک لوریوں میں ایک نئی کیفیت محسوس کرتا ہے۔ بے حس اور بلید لوگ ممکن ہے کائنات کے اتنے بڑے الٹ پھیر کو کچھ نہ محسوس کرتے ہوں لیکن جس کے اندر حس موجود ہوگی وہ اس سے بے خبر کیسے گذر سکتا ہے؟ انسانی عقل کے لیے اس سے زیادہ ششدر کر دینے والا انقلاب اور کیا ہو سکتا ہے؟ پھر یہ کس طرح ممکن ہے کہ آدمی اتنی بڑی قدرت وحکمت کا مشاہدہ کرے اور جس قدیر و حکیم نے یہ قدرت و حکمت دکھائی ہے اس سے بالکل بے پروا اور بے نیاز رہ سکے۔ اگر اس کے دل کے اندر زندگی کی کوئی رمق ہے تو وہ اس موقع پر ضرور متنبہ ہوگا اور اپنے اس خالق ومالک کے آگے اپنا سر نیاز ضرور جھکائے گا جس کی قدرت کا یہ عالم ہے کہ اس نے آن کی آن میں پوری دنیا کو شب کی چادر میں چھپا دیا۔

عشاء کا وقت ایک احتساب کا وقت ہے۔ رات کی تاریکی بڑھکر حرکت وعمل کے آخری آثار کو بھی ختم کر دیتی ہے۔ آدمی ہر چیز سے کنارہ کش ہو کر سکون اور آرام کا طالب ہوتا ہے تاکہ آنے والی منزل کے سفر کے لیے تازہ دم ہو سکے۔ یہ وقت اس بات کے لیے نہایت موزوں ہوتا ہے کہ آدمی بستر پر جانے سے پہلے ایک مرتبہ اپنے رب کے حضور میں حاضری دے لے۔ ممکن ہے یہ فرصت آخری فرصت رہی ہو اور آج کے سونے کے بعد اس کو جاگنا نصیب نہ ہو۔

تہجد کا وقت راز و نیاز اور سرگوشی و مناجات کا وقت ہے۔ پُرسکون اور سکون بخش ہونے کے

لحاظ سے شب و روز کے چوبیس گھنٹوں میں کوئی وقت بھی اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ آسمان سے لیکر زمین تک سکون ہی سکون ہوتا ہے۔ اس وقت سب سو رہے ہوتے ہیں۔ شاید شیطان بھی سو رہا ہوتا ہے۔ صرف وہ رب غفار و کریم جاگتا ہوتا ہے جو کبھی نہیں سوتا۔ یا پھر وہ جاگتا ہے جس کا بخت بیدار ہوتا ہے۔ اٹھیے اور ستاروں کی چھاؤں میں کھڑے ہو جائیے تو فی الواقع محسوس ہو گا کہ آسمان کے دریچے کھلے ہوئے ہیں اور سمائے دنیا سے توبہ اور رحمت کی منادی ہو رہی ہے۔ اس وقت کی کیفیات ایسی واضح ہیں کہ اس کو دنیا دار اور دیندار، رند اور زاہد دونوں ہی جانتے ہیں۔ سونے والے اس کو سونے کے لیے بہترین وقت سمجھتے ہیں اور جاگنے والے اس کو جاگنے کے لیے سب سے بہتر وقت سمجھتے ہیں۔ اور فی الحقیقت ان دونوں کا سمجھنا صحیح ہے جو وقت سونے کے لیے سب سے زیادہ عزیز و محبوب ہے گا وہی جاگنے کے لیے بھی سب سے زیادہ عزیز و محبوب ہو گا قربانی تو عزیز و محبوب ہی کی مقبول ہوتی ہے چنانچہ اس وقت کو اللہ تعالیٰ نے بھی مقربین کی نماز کے لیے خاص کیا ہے۔ جن کے پہلو اس وقت بستر کی لذت کو چھوڑتے ہیں۔ ان کی التجائیں اور دعائیں سننے کے لیے وہ خود سمائے دنیا پر اترتا ہے اور فرماتا ہے کہ ہے کوئی توبہ کرنے والا کہ میں اس کی توبہ قبول کروں، ہے کوئی میری رحمت کا طالب کہ میں اس کو اپنی رحمت کے دامن میں چھپا لوں۔

یہ اوقات ہیں جو نماز کے لیے مقرر ہیں۔ غور کیجیے کہ ان میں سے ایک ایک وقت اپنے اندر کتنی معنویت اور کتنی تاثیر رکھتا ہے۔

**نماز کی ہیئت** | اب آئیے نماز کی ہیئت و صورت پر ایک نظر ڈالیے۔

نماز کے لیے جب بندہ کھڑا ہوتا ہے تو عجز و نیاز مندی کی تصویر بن کر کھڑا ہوتا ہے۔ ہاتھ باندھے ہوئے، نگاہ نیچی کیے ہوئے، گردن جھکائے ہوئے، پاؤں برابر کیے ہوئے، یمین و شمال اور آگے پیچھے سے بالکل بے تعلق، سنجیدگی اور خاموشی کی تصویر، ادب اور وقار کا مجسمہ۔ کبھی اپنے خالق و مالک کے آگے سر جھکا دیتا ہے۔ کبھی اپنی ناک اور پیشانی زمین پر رکھ دیتا ہے۔ کبھی ہاتھ پھیلا کر اس سے دعا و التجا کرتا ہے۔ غرض عاجزی اور تذلل کی جتنی شکلیں بندہ

اختیار کر سکتا ہے۔ ادب و وقار کے ساتھ ان ساری ہی شکلوں کو اختیار کرتا ہے۔ اس طرح ایک نماز پڑھنے والے کی جو تصویر سامنے آتی ہے وہ صاف گواہی دیتی ہے کہ بندہ اپنے مالک و مولیٰ کو دیکھ رہا ہے اور اگر وہ دیکھ نہیں رہا ہے تو یہ یقین تو وہ ضرور رکھتا ہے کہ اس کا مالک و مولیٰ اس کو دیکھ رہا ہے۔ یہی نماز ہے جس کو احسان کی نماز کہتے ہیں۔ یہ نماز فقہی نماز سے ایک مختلف مزاج رکھتی ہے۔ تزکیۂ نفس کے نقطۂ نظر سے معتبر نماز یہی ہے۔ یہ نماز، نماز پڑھنے والے کے باطن کا عکس ہوتی ہے۔ اس نماز میں نمازی کے دل کا خضوع و خشوع جھلکتا ہے۔ اس میں خدا کے آگے بندہ کی صرف کمر ہی نہیں جھکتی ہے بلکہ اس کا دل بھی جھک جاتا ہے۔ صرف اس کی پیشانی ہی خاک آلود نہیں ہوتی بلکہ اس کی روح بھی سجدہ ریز ہوتی ہے۔ اس کے برعکس جو شخص نفاق کی نماز پڑھتا ہے اس کی کسل مندی، اس کی جمائیاں، اس کا بدن کو توڑنا مروڑنا انگلیوں کو چٹخانا، سر کو کھجلانا، دامن اور گریبان سے کھیلنا، داڑھی کے بالوں سے شغل کرنا، اور اس طرح کی دوسری حرکتیں صاف گواہی دیتی ہیں کہ اس کا جسم حاضر ہے لیکن اس کا دل غائب ہے۔ یہ آیا نہیں ہے بلکہ لایا گیا ہے۔ اس کا بدن مسجد میں ہے لیکن اس کی روح بازار میں گردش کر رہی ہے۔ اور گو دوسروں کی دیکھا دیکھی یا رسم کی پابندی کی خاطر اپنی گردن یہ بھی جھکا دیتا ہے لیکن اس کا دل بدستور اکڑا ہی رہتا ہے۔

**نماز کی دعائیں** | اب ذرا ایک اجمالی نظر نماز کی دعاؤں پر ڈالیے۔

نماز کا آغاز ابراہیمی دعا سے ہوتا ہے جس میں بندہ سب سے کٹ کر اور بالکل یکسو ہو کر اپنے رب سے جڑنے کے عزم کا اظہار کرتا ہے۔ جس میں وہ اپنی نماز اور اپنی قربانی اور اپنی زندگی اور اپنی موت ہر چیز کو صرف خدا ہی کے لیے مخصوص کرنے کا اقرار کرتا ہے۔ وہ اس خدا کی خدائی میں آسمان و زمین میں سے کسی کی شرکت تسلیم نہیں کرتا اور پورے عزم کے ساتھ شرک سے اپنی براءت کا اظہار کرتے ہوئے اپنے مسلم ہونے کی گواہی دیتا ہے۔ یہ کلمہ صرف ایک کلمہ نہیں ہے بلکہ اس کے پیچھے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس بلند بانگ اعلانِ حق کی ایک پوری تاریخ ہے جو انہوں نے

اپنی قوم کے سامنے کیا ہے اور ہر قسم کی دشمنیوں اور دوستیوں، ہر قسم کے فوائد و مصالح اور ہر قسم کے خطرات و مصائب سے بالکل بے پروا ہو کر کیا ہے۔ اس اعلانِ حق کی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اس کی بہت بھاری قیمت بھی ادا کرنی پڑی۔ اس میں انھوں نے خدا کے لیے ہر چیز سے جس دستبرداری کا اظہار فرمایا تھا اس کی سچائی ثابت کرنے کے لیے ان کو فی الواقع ہر چیز سے دامن جھاڑ کے اٹھنا پڑا اور وہ دامن جھاڑ کے اٹھ کھڑے ہوئے۔ ان کو محض استعارہ کی زبان میں نہیں بلکہ واقعات کی دنیا میں زندگی اور موت کی بازیاں بھی کھیلنی پڑیں اور وہ ان بازیوں میں بھی سو فیصدی کامیاب رہے۔

یہ یادگار کلمہ زبان سے ادا کر کے جب بندہ نماز میں داخل ہوتا ہے تو اس کی عظیم معنویت اور اس کی عظیم تاریخ اُس کی روح کو ابراہیمی اخلاص اور ابراہیمی حقیقت سے لبریز کر دیتی ہے۔ وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ میں صرف ایک مصلی نہیں ہوں بلکہ ایک صف شکن مجاہد ہوں۔ وہ اپنے رب کے آگے اس کے ساتھ اپنی وفاداری کا عہد کرتا ہے لیکن یہ صرف وفاداری کا عہد ہی نہیں ہوتا بلکہ دنیا کے ہر باطل سے بغاوت کا اعلان بھی ہوتا ہے اور اس راہ میں سب کچھ قربان دینے کا غیر متزلزل عزم بھی۔

اس دعا کے بعد بندہ خدا کی بڑائی کی گواہی دیتے ہوئے نماز میں داخل ہوتا ہے۔ یہ گواہی وہ ڈرتے اور سہمتے ہوئے نہیں دیتا بلکہ دونوں ہاتھ اٹھا کر گواہی دیتا ہے جس سے اس کے عزم کا اظہار اور اس کے یقین کا اعلان ہوتا ہے۔

پھر وہ سورۂ فاتحہ پڑھتا ہے۔ یہ دعا وہ دعا ہے جس سے بڑھ کر اس آسمان کے نیچے کوئی اور دعا نہیں۔ یہ دعا خود خدا کی سکھائی ہوئی ہے۔ اس میں بندہ جس طریقہ سے اپنے رب سے مانگتا ہے اس سے بہتر طریقہ کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا اور جو کچھ مانگتا ہے اس سے بہتر کوئی دوسری چیز مانگنے کی ہو ہی نہیں سکتی۔ خدا نے خود ہی بتا دیا ہے کہ اس سے مانگنے کا طریقہ کیا ہے اور اسی نے یہ بھی بتا دیا ہے کہ اصلی چیز مانگنے کی کیا ہے۔ جب سوال کی تمہید بھی ٹھیک ہو، جب چیز

مانگی گئی ہے وہ بھی مانگنے کی ہو اور تنہا اسی سے مانگنے کی ہو جس سے مانگی جا رہی ہے اور دینے والا بھی تمام کریموں سے بڑھ کر کریم ہو تو پھر اس کی قبولیت میں کیا شک ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ایک حدیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر بھی دی ہے کہ بندہ جب یہ دعا پڑھتا ہے تو رب کریم اس کے ایک ایک لفظ کو کس طرح شرف قبولیت بخشتا ہے۔ ہم اس حدیث کا ترجمہ یہاں نقل کیے دیتے ہیں۔

"حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے کہ میں نے نماز کی دعا کو اپنے اور اپنے بندہ کے درمیان تقسیم کر دیا ہے۔ اس کا آدھا حصہ میرے لیے ہے اور آدھا میرے بندے کے لیے ہے اور میرا بندہ جو کچھ مانگتا ہے وہ پاتا ہے۔ جب بندہ الحمد للہ رب العلمین کہتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میرے بندہ نے میرا شکر ادا کیا۔ جب بندہ الرحمن الرحیم کہتا ہے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے میرے بندہ نے میری تعریف بیان کی۔ جب وہ مالک یوم الدین کہتا ہے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے بندہ نے میری بڑائی بیان کی۔ جب وہ ایاک نعبد و ایاک نستعین کہتا ہے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے یہ حصہ میرے اور میرے بندہ کے درمیان مشترک ہے اور میں نے اپنے بندہ کو وہ دیا جو اس نے مانگا۔ پھر جب بندہ اھدنا الصراط المستقیم، صراط الذین انعمت علیھم غیر المغضوب علیھم ولا الضالین کہتا ہے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ یہ خاص میرے بندہ کا حصہ ہے اور میں نے اس کو بخشا جو اس نے مانگا۔ (مسلم)

آدمی نماز میں جب اس دعا کو پڑھتا ہے اور ساتھ ہی یہ خیال کرتا جاتا ہے کہ اس کے ایک ایک لفظ کو وہ مالک الملک کس طرح قبول فرما رہا ہے جس سے یہ دعا کی جا رہی ہے تو اس کی روح وجد میں آ جاتی ہے۔ یہ خیال اس دعا کے ایک ایک لفظ کو لعل و گہر سے زیادہ قیمتی بنا دیتا ہے اور وہ ان کو اونگھتے ہوئے زبان سے نہیں ادا کرتا بلکہ وہ اس جوہری کی طرح ان کو آسمان و زمین کے بادشاہ کے سامنے پیش کرتا ہے جس کو اس کے ایک ایک گہر کے بدلے ان کے حقیقی قدر دانوں کے ہاتھوں دولت کے خزانے ملنے والے ہوں۔

سورۂ فاتحہ کے بعد بندہ قرآن مجید کی کوئی سورہ یا اس کا کوئی حصہ پڑھتا ہے۔ قرآن مجید کا کوئی حصہ بھی پڑھا جائے، یہ اس کتاب کا اعجاز ہے کہ اس کے ہر حصہ میں وہ اصل چیز موجود ہوتی ہے جس کی تعلیم و دعوت کے لیے قرآن اترا ہے۔ خدا کی صحیح تعریف، زندگی بسر کرنے کا صحیح طریقہ، آخرت کا بیان، جزا اور سزا کا ذکر اس کے ہر حصہ میں ملے گا۔ اسلوب اور انداز بیان بدلے ہوئے ہوں گے، کہیں ایک بات قانون کی شکل میں ہو گی کہیں موعظت کی شکل میں، کہیں قصہ کی شکل میں ہو گی کہیں تمثیل کے پیرایہ میں۔ کہیں دھمکی کا انداز ہو گا کہیں پیار اور محبت کا۔ لیکن یہ ممکن نہیں ہے کہ قرآن مجید کا کوئی حصہ پڑھا یا سنا جائے (خواہ تین آیتوں کے بقدر ہی سہی)، اور آدمی کے سامنے نہایت مؤثر اور دل نشین انداز میں اس حقیقت کی یاد دہانی نہ ہو جائے جو اس کی زندگی کے رُخ کو صحیح رکھنے کے لیے ضروری ہے۔

اس کے بعد رکوع اور سجدہ کی تسبیحات ہیں۔ ان تسبیحات میں بندہ اپنے رب کا ہر عیب سے پاک ہونا اور اس کا سب سے بڑا ہونا بیان کرتا ہے اور اس پاکی اور بڑائی کا عملی اعتراف و اظہار اس طرح کرتا ہے کہ پہلے اس کے آگے زمین کے قریب تک جھک جاتا ہے اور پھر اپنی پیشانی اور اپنی ناک اس کے سامنے زمین پر رکھ دیتا ہے۔

خاتمۂ نماز پر بیٹھ کر بالعموم تین دعائیں پڑھی جاتی ہیں۔ التحیات، درود شریف اور استغفار۔ ان تینوں دعاؤں میں بندہ تین سب سے بڑے حقوق کو ادا کرتا ہے۔ بندہ پر سب سے بڑا حق اس کے رب کا ہے اس لیے پہلے التحیات میں وہ اس کے حضور میں سلامی اور نیاز کا تحفہ پیش کرتا ہے اور ساتھ ہی نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور اللہ کے نیک بندوں پر بھی سلام و رحمت بھیجتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کے بعد سب سے بڑا حق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔ چنانچہ اس کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے ازواج و ذریات پر درود و سلام بھیجتا ہے۔

اس کے بعد ماں باپ، قرابت مندوں اور دوسرے دینی بھائیوں بہنوں کے حقوق ہیں چنانچہ آخر میں ان سب کے لیے دعائے مغفرت کرتا ہے اور اس کے بعد سلام پر اپنی نماز ختم کرتا ہے۔

یہ نماز کی وہ خصوصیات بیان ہوئی ہیں جن کا ملحوظ رہنا نماز کی صحت اور اس کی افادیت کے

لیے ضروری ہے۔ یہ نماز اگر ایک شخص دن رات میں کم از کم پانچ مرتبہ پڑھتا ہے تو یہ ایک نہایت موثر واعظ اور زاجر ہے اس کو بے حیائی اور برائی سے روکنے کے لیے۔ چنانچہ اسی بنیاد پر قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے کہ ان الصلوٰۃ تنھی عن الفحشاء والمنکر۔ نماز بے حیائی اور برائی سے روکتی ہے "روکتی ہے" کا مطلب یہ ہے کہ چوبیس گھنٹوں میں کم از کم پانچ مرتبہ آدمی کی زندگی کے رُخ کو صحیح کرنے کے لیے یاددہانی کرتی رہتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ یاددہانی نہایت موثر یاددہانی ہے بشرطیکہ آدمی نماز کو نماز کی طرح پڑھے اور نماز جو تذکیر کرتی ہے آدمی اس تذکیر کو قبول کرے۔ اگر وہ نماز کو محض ایک رسم بنا کے رکھ دے، اس کے اندر اٹھنا بیٹھنا محض ضابطہ کی خانہ پری رہ جائے اور اس کی دعائیں بے سمجھے بوجھے منتر کی طرح پڑھی جانے لگیں تو پھر نماز ایک بالکل بے معنی اور بے مقصد چیز بن کے رہ جائے گی۔

**نماز کی آفات** اوپر کی تفصیل سے یہ بات اچھی طرح واضح ہوگئی ہے کہ تزکیۂ نفس کے نقطۂ نظر سے نماز کی کیا اہمیت ہے اور وہ کون سی نماز ہے جو آدمی کو درست رکھتی ہے۔ لیکن یہ بحث نامکمل رہے گی اگر ہم یہ نہ بتائیں کہ نماز کی وہ بیماریاں کیا ہیں جو اس کو بالکل بے مقصد اور بے معنی بنا کے رکھ دیتی ہیں اور ان بیماریوں کا علاج کیا ہے؟ اب ہم ایک مناسب ترتیب کے ساتھ نماز کی چند معروف بیماریوں کا ذکر کرتے ہیں اور ساتھ ہی اپنے علم کی حد تک ان کے علاج بھی بیان کریں گے۔

**کسل** نماز کو برباد کرنے والی سب سے عام آفت کسل اور سستی ہے۔ یہ بیماری جب کسی شخص کو لاحق ہو جاتی ہے تو نہ وہ وقت کی پابندی برقرار رکھ سکتا، نہ جماعت کا اہتمام قائم رکھ سکتا اور نہ نماز میں حضورِ قلب کی کیفیت پیدا کر سکتا۔ ایسا شخص اوّل تو آہستہ آہستہ سرے سے نماز غائب ہی کر دیتا ہے، لیکن پڑھتا بھی ہے تو اس طرح کہ اس کی نماز ان تمام اوصاف سے خالی ہونے کے سبب سے جو نماز میں اثر پیدا کرتے ہیں بالکل بے جان اور بے روح ہوتی ہے۔ اس کسل کا سبب ظاہر میں کئی چیزیں ہوتی ہیں، کبھی نیند ہوتی ہے کبھی کوئی مشغولیت ہوتی ہے کبھی بعض دنیوی دلچسپیاں ہوتی ہیں لیکن اگر معاملہ کی تہ میں اتر کر غور کیا جائے تو صاف نظر آتا ہے کہ یہ اسباب محض ظاہری اسباب ہیں۔ اس کا حقیقی سبب درحقیقت ان ظواہر میں نہیں بلکہ دل کے اندر ہے

ایک کسل تو وہ ہے جو طبیعتِ انسانی کا خاصہ ہے۔ نیند، تکان اور مشقت طلب مشغولیتیں مستعد سے مستعد آدمی کے اندر بھی کچھ نہ کچھ سستی پیدا کر دیتی ہیں۔ اس سستی پر ارادہ کی تھوڑی سی تربیت سے انسان آسانی سے قابو پا لیتا ہے لیکن ایک سستی وہ ہوتی ہے جو نفاق کا نتیجہ ہوتی ہے اس کا علاج مشکل اور دیر طلب ہوتا ہے۔ قرآن نے سورۂ نساء میں اس کا ذکر کیا ہے۔ آیت کا ترجمہ ملاحظہ ہو:-

"منافق اللہ کو دھوکا دینا چاہتے ہیں حالانکہ اللہ ان کو دھوکے میں ڈالے ہوئے ہے۔ اور جب یہ نماز کے لیے اُٹھتے ہیں تو سستی کے ساتھ اُٹھتے ہیں۔ لوگوں کو دکھاتے ہیں اور اللہ کو بہت کم یاد کرتے ہیں" (۱۴۲۔ نساء)

جہاں تک نفاق کا تعلق ہے اس کا ذکر تو آگے اپنی جگہ پر آئے گا لیکن نماز کے سلسلہ میں عام کسل کو دُور کرنے کے لیے چند چیزیں مفید ہیں ان کا ذکر ہم یہاں کرتے ہیں۔

پہلی چیز یہ ہے کہ نماز کی دین میں جو اہمیت ہے آدمی اپنے دل میں اس کو اچھی طرح جمائے۔ نماز ایمان کا پہلا مظہر ہے۔ ایمان سے پہلی چیز جو پیدا ہوتی ہے وہ نماز ہے اور پھر نماز سے سارا دین پیدا ہوتا ہے۔ دین جن ستونوں پر قائم ہے ان میں ایمان کے بعد سب سے پہلا ستون یہی ہے۔ اس وجہ سے اگر کوئی شخص اس ستون کو ڈھا دے تو اس نے درحقیقت پورے دین کو ڈھا دیا۔ صحابہ کفر و ایمان کے درمیان نماز ہی کو حد فاصل سمجھتے تھے۔ حضرت عمرؓ نے اپنے گورنروں اور عمال کو یہ ہدایت جاری کی تھی کہ تمہاری سب سے بڑی ذمہ داری نماز کا قیام و اہتمام ہے، جو شخص نماز کو ضائع کر دے گا وہ بقیہ دین کو بدرجۂ اولیٰ ضائع کر دیگا۔ دین کا منبع اور سرچشمہ چونکہ نماز ہی ہے اس وجہ سے دین کی حفاظت میں اس کو سب سے زیادہ دخل ہے۔ اسی چیز کے اہتمام سے آدمی اپنے پورے دین کی حفاظت کرتا ہے۔ اگر اس میں سست پڑ جائے یا اس کو ضائع کر دے تو پھر وہ دین کی ساری حدیں توڑ کے رہتا ہے اور اپنی باگ شہوات کے ہاتھ میں دے دیتا ہے۔ اہل کتاب کے متعلق قرآن مجید میں

فرمایا گیا ہے کہ انہوں نے نماز ضائع کر دی اور شہوات میں پڑ گئے۔

اسی ذیل میں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ دین میں ہر چیز کا ایک مقام ہے اور یہ مقام خود اللہ تعالیٰ نے اس کا مقرر کیا ہے۔ جو چیز ستونِ دین کی حیثیت رکھتی ہے وہ بہر حال ستونِ دین ہے۔ جب تک اس کو قائم نہ کیا جائے دین کو قائم نہیں کیا جا سکتا۔ اگر کوئی شخص نماز کو قائم نہ کرے اور بزعمِ خویش رات دن اسلام کی خدمت میں لگا رہے تو اقامتِ دین کے نقطۂ نظر سے اس کی ساری کوشش لاحاصل رہے گی کیونکہ وہ ایک عمارت بغیر بنیاد کے بنا رہا ہے۔ جس طرح ایک عمارت میں بنیاد کا بدل کوئی دوسری چیز نہیں ہو سکتی اسی طرح دین میں نماز کا بدل کوئی دوسری چیز نہیں ہو سکتی۔ اسی حقیقت کو حدیث میں یوں سمجھایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شخص کے نوافل کو اس وقت تک قبول نہیں فرماتا جب تک وہ فرائض نہ ادا کرے۔

دوسری چیز جو اس کسل کو توڑنے کے لیے ضروری ہے وہ یہ ہے کہ آدمی اپنے آپ کو سعی الیٰ ذکر اللہ کا عادی بنائے۔ سعی الیٰ ذکر اللہ کا مطلب یہ ہے کہ آدمی اذان کو خدا کی پکار سمجھے اور جوں ہی کانوں میں اذان کی آواز پڑے سارے کام چھوڑ کر نماز کے اہتمام اور مسجد جانے کی تیاریوں میں لگ جائے۔ اس اہتمام اور تیاری کا انداز کسل مندانہ نہ ہو، بلکہ ایک مستعد اور چاق چوبند آدمی کا ہو۔ جس طرح ایک فرماں بردار غلام آقا کے حکم کے لیے گوش بر آواز رہتا ہے اور اس کی پکار سنتے ہی دوسرے سارے دھندے چھوڑ چھاڑ کر تعمیلِ حکم کے لیے حاضر ہو جاتا ہے اسی طرح آدمی کو چاہیے کہ اذان کی آواز سنتے ہی نماز کے لیے اٹھ کھڑا ہو۔ یہ بات خوب یاد رکھنی چاہیے کہ نماز کے وقت سب سے زیادہ ضروری، سب پر مقدم اور سب سے اہم فرض اللہ تعالیٰ کے نزدیک نماز ہی ہے۔ اضطرار اور مجبوری کے حالات کے سوا کوئی دوسرا کام خواہ وہ دین ہی کا کام ہو اس پر مقدم نہیں ہو سکتا۔ آدمی اگر کچھ عرصہ اذان کے سنتے ہی دوسرے سارے دھندوں کو چھوڑ کر نماز کے لیے اٹھ کھڑے

ہونے کی عادت ڈالے تو عجب نہیں کہ اللہ تعالیٰ اس چیز کو اس کی ایک محبوب عادت بنا دے اور نماز کے معاملہ میں اس کی یہ کسل کی بیماری دُور ہو جائے۔

نیند سے جو کسل پیدا ہوتا ہے اس کا بہترین علاج حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرما دیا ہے اور مضمون کے آغاز میں حضرت ابوہریرہؓ کے واسطہ سے ہم اس کو بیان کر آئے ہیں۔ نیند اس وقت تک تو بلاشبہ بہت بھاری چیز ہے جب تک آدمی بستر پر پڑا اینڈتا ہے لیکن ایک مرتبہ آدمی ہمت کر کے بستر چھوڑ دے، کچھ اللہ کو یاد کرے، پھر وضو کرے اور نماز پڑھ لے تو درجہ بدرجہ وہ سستی کی بددلی و بدحالی سے نکل کر خوشی و نشاط کے اس مقام پر پہنچ جاتا ہے جہاں اس کو سونے کی حسرت نہیں رہ جاتی بلکہ اگر حسرت ہوتی ہے تو اس بات کی ہوتی ہے کہ وہ جاگنے کی یہ لذت و راحت اس سے پہلے کیوں نہ حاصل کر سکا۔ یہ خوب یاد رکھنا چاہیے کہ آدمی نماز کے لیے اپنی نیند قربان کر کے کبھی پچھتائے گا نہیں۔ تھوڑے ہی عرصہ کی مشق کے بعد جاگنے کی بعد کی لذت کی یاد طبیعت پر اس قدر غالب ہو جاتی ہے کہ وہ گہری سے گہری نیند سے بھی آدمی کو اٹھا کھڑا کرتی ہے۔

**وسوسہ** نماز کی دوسری عام آفت وسوسہ ہے۔ نماز کے لیے کھڑے ہوتے ہی آدمی کے ذہن پر وسوسوں اور پراگندہ خیالات کا اس طرح ہجوم ہوتا ہے جس طرح برسات کی بھیگی ہوئی راتوں میں کسی لیمپ پر پتنگوں کا ہجوم ہوتا ہے۔ جو بات کبھی بھی یاد آنے والی نہ ہو وہ بھی نماز میں یاد آ جائیگی اور پھر اسی ایک بات سے سینکڑوں باتیں پیدا ہو جائیں گی۔ بعض لوگ اس صورت حال سے بہت بددل اور پریشان ہو جاتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ یہ خاص ان کے اپنے دل کی خرابی ہے کہ اس طرح کے وسوسے پیدا ہو رہے ہیں ورنہ نماز میں یہ بات نہیں ہونی چاہیے۔ ہمارے نزدیک یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ جہاں تک نماز میں وسوسہ پیدا ہونے کا تعلق ہے اس سے کوئی بھی محفوظ نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کو اپنے بندے کی نماز سے جتنی ہی محبت ہے شیطان کو اس نماز سے اتنی ہی دشمنی ہے اس وجہ سے آدمی جب نماز شروع کرتا ہے تو ابلیس کے کارندے اور ایجنٹ

وسوسہ اندازی کے لیے اس پر ٹوٹ پڑتے ہیں کہ اگر اس کو نماز سے روک نہ سکے تو کم ازکم وسوسہ ہی پیدا کر کے اس میں کچھ خلل ڈال دیں۔ اگر بندہ شیطان کی اس وسوسہ اندازی کے آگے سپر انداز نہ ہو جائے بلکہ اس خطرہ کو بھانپ کر اس کے مقابلہ کے لیے آمادہ ہو جائے تو یہ نماز کی راہ میں اس کا ایک جہاد ہوتا ہے اور یہ اس کے اخلاص و ایمان کی ایک دلیل ہے۔ شیطان کی اس وسوسہ اندازی کا حملہ سب سے زیادہ سخت انہی لوگوں پر ہوتا ہے جو اس کے مقابل میں قوتِ ایمانی کا ثبوت دیتے ہیں۔ ان لوگوں کے لیے شیطان کو کچھ زیادہ اہتمام کرنے کی ضرورت نہیں پیش آتی جو ان وسوسوں ہی کو غذائے روحانی سمجھتے ہیں۔ اور اگر شیطان ایک وسوسہ پیدا کرتا ہے تو وہ خود اپنے واہمہ کی خلاقی سے اس میں دس کا اور اضافہ کر لیتے ہیں۔

ان وسوسوں سے اپنے آپ کو محفوظ رکھنے کے لیے تین باتیں مفید ہیں:۔

ایک عام بات تو ہے کہ آدمی جس وقت یہ حالت محسوس کرے شیطان سے اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگے اور اس آدمی کی طرح اپنی نماز کی حفاظت اور تکمیل کے لیے مستعد ہو جائے جس کو دشمن کے حملہ کی اطلاع ہو چکی ہے اور اس نے یہ عزم کر لیا ہے کہ وہ دشمن کے علی الرغم اپنی نماز پوری کر کے رہیگا۔ اور ان وسوسہ اندازیوں کی کوئی پروا نہیں کریگا۔ آدمی کی یہ مستعدی ہی بسا اوقات شیطان کے سارے طلسم کو باطل کر دیتی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ نماز کے کلمات صرف اپنے جی میں نہ پڑھے بلکہ اس طرح پڑھے کہ وہ خود ان کو سن سکے اور ان کے معانی پر دھیان کر سکے۔ البتہ یہ احتیاط ضروری ہے کہ اس سے دوسرے پاس کھڑے ہونے والے کی نماز میں خلل واقع نہ ہو۔ یہ چیز وسوسہ کو دور کرنے میں بہت مددگار ہوتی ہے۔ جب آدمی کا ذہن معانی کے پیچھے لگ جاتا ہے تو وسوسوں کی وادیوں میں بھٹکنے سے بہت بڑی حد تک محفوظ ہو جاتا ہے۔

تیسری چیز، جو سب سے زیادہ مفید اور کارگر ہے، یہ ہے کہ آدمی اپنی عام زندگی میں اپنے خیالات کو زیادہ سے زیادہ پاکیزہ اور بلند رکھنے کی کوشش کرے۔ وہ ہمیشہ ایسی چیزیں سوچنے

جو اس کے لیے بھی دین و دنیا میں نافع ہوں اور دوسروں کو بھی نفع پہنچانے والی اور رزق دینے والی ہوں۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ انسان کے ذہن کی چکی ہمیشہ چلتی رہتی ہے۔ اگر آدمی اس میں صاف ستھرا غلہ ڈالتا رہتا ہے تو وہ اس صاف ستھرے غلہ کو پیستی رہتی ہے اور اس سے نہایت عمدہ آٹا برآمد ہوتا رہتا ہے۔ لیکن آدمی ذرا غافل ہو جائے تو شیطان گھات میں بیٹھا رہتا ہے وہ موقع پاتے ہی اپنے کنکر پتھر کی مٹھی بھر کر اس میں جھونک دیتا ہے اور یہ چکی اس کو دلنا شروع کر دیتی ہے۔ یہ چیز چکی کے نظام کو بالکل درہم برہم کر دیتی ہے۔ یہ حادثہ اگر بار بار پیش آنے لگے تو چکی اس قدر خراب ہو جاتی ہے کہ اس میں اچھا آٹا تیار کرنے کی صلاحیت ہی باقی نہیں رہ جاتی۔ عمدہ سے عمدہ گندم بھی اس میں ڈالیے تو بھی آٹا کرکرا ہی نکلے گا۔

جو آدمی اپنے ذہن میں اچھے خیالات کی پرورش کا عادی ہو جاتا ہے نماز میں اس کو وسوسے کم لاحق ہوتے ہیں کیونکہ وہ جس طرح کے خیالات سے مانوس ہوتا ہے اسی طرح کی روحانی غذا اس کو نماز میں بھی مل جاتی ہے اور اگر کچھ خیالات پیدا ہوتے بھی ہیں تو وہ ایسے پست نہیں ہوتے کہ نماز کے بلند مقصد سے بالکل بے جوڑ ہو جائیں۔ حضرت عمرؓ جیسے صاحبِ حضورو شہود کی نماز میں بھی کبھی کبھی خارجی خیالات خلل انداز ہو ہی جاتے تھے۔ کبھی کبھی عین حالتِ نماز میں ان کا ذہن ایران و شام میں لڑنے والی فوجوں کی ترتیب میں مشغول ہو جاتا تھا۔ ایک شخص کہہ سکتا ہے کہ یہ بھی تو ایک قسم کا کھو جانا ہی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ بھی ایک قسم کا کھو جانا ہی ہے۔ لیکن بڑا فرق ہے اس کھو جانے میں جو کسی غیر کی گلی میں ہو اور اس کھو جانے میں جو اسی کے کوچہ میں ہو جس کے در کی تلاش ہے۔

اس وسوسہ ہی کی ایک قسم یہ بھی ہے کہ بعض لوگوں کو نہ اپنی طہارت پر اعتماد ہوتا، نہ وضو پر، اور نہ نماز پر۔ وضو کے لیے بیٹھیں گے تو ہاتھ دھوتے ہی پر لوٹے کے لوٹے پانی کے بہا دیں گے لیکن ان کا اطمینان نہیں ہوگا کہ ہاتھ دھویا گیا۔ نماز کے لیے کھڑے ہوں گے تو بار بار نیت باندھیں گے اور توڑیں گے لیکن ان کی نیت ہے کہ کسی طرح بندھنے ہی میں نہیں آتی۔

یہ ایک سخت قسم کی ذہنی بیماری ہے جس کا علاج یہ ہے کہ آدمی اس کو بیماری سمجھے اور اپنی طبیعت کی اصلاح کی فکر کرے۔ بعض لوگوں کو یہ بیماری شک کے راستہ سے لاحق ہوتی ہے۔ ان کو اپنا ہر کام مشتبہ معلوم ہوتا ہے۔ ایسے لوگوں کو اسلامی شریعت کا یہ اصول اچھی طرح ذہن نشین کرنا چاہیے کہ دین کے معاملات میں گمان غالب کافی ہے۔ اگر ایک کام کے متعلق ہمارا گمان یہ ہے کہ یہ ٹھیک ہوگیا تو انشاءاللہ وہ ٹھیک ہوگیا۔ اس سے زیادہ اس کے درپے ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔

بعض لوگوں کو یہ بیماری احتیاط اور تقویٰ میں غلو کے سبب سے لاحق ہوتی ہے۔ ایسے لوگوں کو اسلامی شریعت کے مزاج سے واقف کرنا چاہیے کہ یہ شریعت سہل ہے اور اللہ اور رسول کو یہ بات پسند ہے کہ بندہ تشدد پسندی سے بچے اور اپنے لیے معتدل راہ کا انتخاب کرے۔ جو شخص اپنی تشدد پسندی کی وجہ سے دین سے دھینگا مشتی شروع کر دیتا ہے بالآخر وہ شکست کھا جاتا ہے۔

**مدعا سے بے خبری** | تیسری آفت مدعا سے بے خبری ہے۔ اس زمانہ میں عوام کا بہت بڑا طبقہ ایسے لوگوں پر مشتمل ہے جو عربی زبان سے ناواقف ہونے کی وجہ سے سرے سے جانتے ہی نہیں کہ وہ نماز میں جو کچھ پڑھتے ہیں اس میں کس بات کا اقرار اور کس بات کا انکار کرتے ہیں۔ وہ نماز کے الفاظ کو منتروں کی طرح پڑھتے ہیں اور سمجھ لیتے ہیں کہ خواہ ہم ان کے معنی مطلب سمجھیں یا نہ سمجھیں یہ منتر کارگر ہو کے رہیں گے۔ ان کے نزدیک سارا جادو بس ان الفاظ میں ہے، اگر الفاظ اُلٹے سیدھے زبان سے ادا ہو گئے تو تیر نشانہ پر لگ گیا۔

دوسرے بہت سارے لوگ ہیں جو ان الفاظ کے معنی سے تو بے خبر نہیں ہیں لیکن یا تو غفلت کے سبب سے دھیان نہیں کرتے یا دھیان کرنے کی ضرورت نہیں محسوس کرتے۔ یہ جس طرح قرآن کی تلاوت محض بطور تبرک کرتے ہیں اسی طرح نماز میں اس کی دعائیں بطور تبرک پڑھ لیتے ہیں۔

یہ صورتِ حال خواہ جہالت کے سبب سے ہو یا غفلت اور غلط فہمی کے سبب سے، نماز کو بالکل بے اثر اور بے مقصد بنا کے رکھ دیتی ہے۔ کم از کم تزکیۂ نفس کے نصب العین کو تو اس نماز سے مشکل ہی سے ادنیٰ فائدہ پہنچتا ہے۔ اس خرابی کو دور کرنے کے لیے ضروری ہے کہ جو لوگ عربی زبان سے ناواقف

ہیں وہ کم از کم ان سورتوں اور دعاؤں کے معنی مطلب تو ضرور سیکھ لیں جو عموماً نمازوں میں پڑھی جاتی ہیں۔ یہ کام تھوڑی سی محنت اور بہت معمولی اہتمام سے ہر شخص کر سکتا ہے۔ جو لوگ اتنا بھی نہیں کر سکتے نہ وہ نماز کی اہمیت سے واقف ہیں نہ دین کی اہمیت سے۔

رہے وہ لوگ جو عربی زبان سے واقف ہیں یا کم از کم نماز کی دعاؤں کے حد تک واقف ہیں ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ نماز میں جو کچھ سنیں یا پڑھیں اس کے لفظ لفظ کے معنی پر دھیان کریں آدمی کا ذہن اگر کسی چیز پر جمنے اور غور کرنے کا عادی نہ ہو تو شروع شروع میں وہ اس میں مشقت اور اجنبیت محسوس کرتا ہے لیکن یہ محض عادت کی خرابی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ہمارے ذہن کو سوچنے اور سمجھنے کے لیے بنایا ہے، ہرزہ گردی کے لیے نہیں بنایا ہے۔ اس وجہ سے اگر وہ اس راہ پر لگایا جائے تو تھوڑی سی محنت سے لگ جاتا ہے اور جب لگ جاتا ہے تو پھر اس سے الگ ہو کر وہ زندگی میں کوئی لذت ہی محسوس نہیں کرتا۔

یہ خیال نہیں کرنا چاہیے کہ جب ایک ہی طرح کی دعائیں اور سورتیں ہر نماز میں پڑھی جاتی ہیں اور وہ معلوم ہیں تو ان پر ہر روز اور ہر وقت غور کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ ایک مرتبہ جب اس کو سمجھ لیا تو یہ کافی ہے۔ جو لوگ یہ بات کہتے ہیں وہ نماز کی اور نماز کی دعاؤں کی حقیقت سے ناواقف ہیں۔ نماز معلومات کے اضافہ کے لیے نہیں پڑھی جاتی بلکہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ اپنے عہد کی تجدید، اس سے رہنمائی اور استعانت کی طلب اور توبہ و استغفار کے لیے پڑھی جاتی ہے۔ یہ مقصد آخر بے سمجھے بوجھے الفاظ دہرا دینے سے کس طرح حاصل ہو سکتا ہے جبکہ آدمی کا ذہن اور دماغ حاضر نہ ہو۔ پھر یہ گمان بھی صحیح نہیں ہے کہ نماز میں ایک ہی طرح کی چیزوں کا بار بار اعادہ ہے۔ نماز میں نئے نئے انکشافات بھی ہیں اور ان انکشافات کی کوئی حد و نہایت نہیں ہے لیکن یہ انکشافات تہجد کی نماز میں ہوتے ہیں بشرطیکہ آدمی تہجد اس کے شرائط کے ساتھ ادا کرے اور اس کو قرآن مجید یاد ہو۔

**چوری** | نماز میں ایک حادثہ چوری کا بھی پیش آیا کرتا ہے۔ یہ چوری شیطان نہیں کرتا بلکہ بسا اوقات

نماز پڑھنے والا خود کرتا ہے۔ اور کہیں باہر جا کر نہیں کرتا بلکہ خود اپنی نماز کے اندر کرتا ہے۔ آپ متعجب ہوں گے کہ وہ کس طرح؟ وہ اس طرح کہ بعض لوگ وضو اور نماز میں اتنی جلد بازی کرتے ہیں کہ وہ ان کے کسی رکن کا بھی حق ادا نہیں کر پاتے۔ ہاتھ دھوئیں گے تو کہنیاں چھوڑ جائیں گے۔ پاؤں دھوئیں گے تو ایڑیاں خشک رہ جائیں گی۔ نماز میں کھڑے ہوں گے تو اس طرح کہ ابھی برابر کھڑے بھی نہیں ہوئے کہ رکوع کے لیے جھک پڑے۔ رکوع میں گئے تو سر ابھی کمر کے برابر ہوا بھی نہیں کہ اٹھ کھڑے ہوئے۔ رکوع سے اٹھ کر ابھی کمر سیدھی بھی نہیں ہوئی کہ سجدہ میں چلے گئے۔ سجدہ کی شان یہ ہو گی کہ پیشانی ابھی زمین پر جمی بھی نہیں کہ سر اٹھا لیا اور گردن ابھی سیدھی بھی نہ ہونے پائی کہ دوسرے سجدے کے لیے جھک گئے۔ قعدہ میں بیٹھیں گے تو معلوم ہو گا کہ جلتے تیے پر بیٹھے ہوئے ہیں۔ غرض وہ اپنی نماز کے ہر حصہ میں سے کچھ نہ کچھ دبا لیں گے۔

اس بیماری کے عموماً دو سبب ہوتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ بعض لوگ فطری طور پر جلد باز ہوتے ہیں۔ وہ ہر کام کو جلدی جلدی کرنے کے عادی ہو جاتے ہیں اور تربیت سے محروم ہونے کے باعث یہی طریقہ وہ نماز میں بھی اختیار کرتے ہیں۔ ایسے لوگوں کو یہ بتانا چاہیے کہ نماز کے ہر کام میں وقار اور متانت شرط ہے۔ اس کے بغیر نماز بالکل بے برکت ہو جاتی ہے۔ عام طور پر بچپنے میں جو غلط عادت پڑ جاتی ہے وہ آخر تک قائم رہتی ہے اس وجہ سے بچوں کی ابتدائی تربیت ہی میں اس امر کو ملحوظ رکھنا چاہیے کہ نہ تو وہ زندگی کے عام معاملات میں جلد باز ہوں اور نہ نماز میں۔ خصوصاً نماز میں جلد بازی کی خرابیاں اچھی طرح ان کے ذہن نشین کی جائیں۔

اس کا دوسرا سبب دل کی خرابی ہے۔ بعض لوگ مارے باندھے مسجد میں آتے ہیں۔ ان کے لیے مسجد ایک قید خانہ ہوتی ہے۔ وہ آتے ہی یہ چاہتے ہیں کہ کب اس جیل سے چھوٹیں اور اپنے ذوق کی دلچسپیوں میں منہمک ہوں۔ اس بدذوقی کی وجہ سے نماز ان کے لیے ایک مصیبت بن جاتی ہے۔ ایسے لوگوں کا علاج مشکل اور دیر طلب ہوتا ہے۔ جب تک ان کے ذہن تبدیل نہ ہوں۔ جب تک یہ دین کی اہمیت اور دین کے اندر نماز کے مرتبہ اور مقام کے قائل نہ بنیں اس وقت تک محض

تعدیلِ ارکان کی تاکید سے ان کو کچھ فائدہ نہیں پہنچے گا۔ نماز پیدا ہوتی ہے ایمان سے۔ اگر کوئی شخص ایمان کی لذت ہی سے آشنا نہ ہو تو وہ اس نماز کے لیے بھلا کیا اہتمام کرے گا جو اس نے محض اوپر سے چپکا لی ہو یا اس کے اوپر چپکا دی گئی ہو۔

ریا | نماز کی سب سے زیادہ عام اور سب سے زیادہ خطرناک آفت ریا ہے۔ عام اس وجہ سے کہ اس کی اتنی مخفی قسمیں ہیں کہ محتاط سے محتاط آدمی بھی بعض اوقات اس کی بعض قسموں کے حملہ سے اپنی نماز کو بچا نہیں سکتا۔ اور خطرناک اس وجہ سے کہ نماز کے لیے اخلاص شرط ہے اور ریا اخلاص کے منافی ہے۔ ان دو باتوں کے سبب سے جو شخص اپنی نماز کو ریا سے پاک رکھنا چاہے اس کو مسلسل ریاضت کرنی پڑتی ہے۔

میرے نزدیک اس بیماری کے علاج کے لیے دو چیزیں ضروری ہیں۔

ایک یہ کہ آدمی ریا کی مختلف شکلوں سے اچھی طرح واقف ہو۔ امام غزالی کی احیاء العلوم اور اسی طرح کی بعض دوسری کتابوں کا مطالعہ ریا کی اقسام سے واقفیت حاصل کرنے کے لیے نہایت مفید ہے۔ ایک چیز سے اچھی طرح واقف ہونے کے بعد ہی یہ توقع کی جا سکتی ہے کہ آدمی اس کو پکڑ سکے اور اگر چاہے تو اس کی اصلاح کر سکے۔ یہ واقفیت عام لوگوں کے لیے جس قدر ضروری ہے اس سے کہیں زیادہ ضروری علمائے دین اور اہلِ تقویٰ کے لیے ہے۔ کیونکہ ریا دنیا داری کے بھیس میں کم آتی ہے یہ دینداری کے جامہ میں زیادہ آتی ہے اور ایسی ایسی پرفریب شکلوں میں آتی ہے کہ بڑے بڑے عالمانِ دین اور بڑے بڑے مشائخ وقت اس کے چکمے میں آ جاتے ہیں اور اس کے پیچھے بسا اوقات اپنے زہد و ریاضت کی زندگی بھر کی پونجی گنوا بیٹھتے ہیں۔

دوسری چیز جو اس کے لیے مفید ہے وہ تہجد کی نماز ہے۔ یہ نماز شب کی تنہائی میں پڑھی جاتی ہے اور نفس کے لیے نہایت سخت ہے اور اس کو مخفی رکھنے کی بھی تاکید ہے اس وجہ سے جو لوگ محض دکھاوے کی نمازیں پڑھتے ہیں وہ اس کی ہمت نہیں کر سکتے۔ اس کی ہمت وہی لوگ کر سکتے ہیں جو یا تو بے ریا ہوں یا ریا کے فتنوں سے واقف ہوں اور اس سے اپنے آپ کو بچانے ہی کے لیے تہجد کے گوشۂ خلوت میں آکے چھپے ہوں۔ یہ نماز ریا کا سب سے زیادہ مفید علاج ہے بشرطیکہ

آدمی اس کی رازداری کو قائم رکھ سکے بعض لوگ اس سلسلہ میں بھی ریا میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ وہ یا تو خود مختلف پیرایوں میں اپنی شب بیداری اور تہجد خوانی کا اشتہار دیتے ہیں یا ان کے شاگرد اور مرید حضرات یہ خدمت انجام دیتے ہیں۔ ایسی صورت میں یہ نماز اس مقصد کے لیے نہ صرف یہ کہ کچھ مفید نہیں رہ جاتی بلکہ کچھ مزید ریا پرور بن جاتی ہے۔

---

نماز کے فتنوں میں سے یہ چند بڑے بڑے فتنے بیان ہوئے ہیں۔ اگر آدمی ان سے اپنے آپ کو بچانے کی کوشش کرے تو دوسرے فتنوں پر قابو پانے کی صلاحیت بھی اس کے اندر پیدا ہو جاتی ہے اور اس کی نماز فی الواقع اس کے لیے آنکھوں کی ٹھنڈک، دل کی طمانیت اور روح کا سرور بن جاتی ہے۔

# اسلامی معاشرہ

## عہدِ فاروقی میں

(جناب حبیب احمد صاحب)

بلادِ عرب میں مذہبی اور اجتماعی انقلاب اس سیاسی انقلاب سے جا ملا، جس نے عربوں کو پراگندگی کے بعد متحد کیا تھا اور فتوحات کو وہ غیر معمولی وسعت دی تھی جو عہد فاروقیؓ کا ایک نمایاں امتیاز ہے۔ ان عوامل نے ایک دوسرے کی مدد کی اور عرب اپنی عمرانی اور اقتصادی زندگی کے ایک ایسے مرحلے پر پہنچ گئے جس کا تصور بھی ان کے اور ان کے اسلاف کے ذہن میں نہ آیا تھا۔ ہزاروں اور لاکھوں بدوی عراق و شام کی متمدن آبادیوں میں منتقل ہو گئے اور ان میں سے اکثر نے دمشق، [illegible] قنسرین، مدائن، کوفہ، بصرہ اور ایسے ہی دوسرے بھرے پُرے بارونق شہروں میں سکونت اختیار کر لی۔ انھوں نے اسکندریہ، منف، طیبہ اور مصر کے دوسرے شہروں میں تعمیر و صنعت کے کارنامے، سرسبز و شاداب کھیت اور اثمار و فواکہ سے لدے پھندے باغ دیکھے۔ پھر غنیمت کے مال اور وظائف کی آمدنی سے جو کچھ انہوں نے حاصل کیا، اس سے نہ صرف یہ کہ ان کی تنگ دستی دور ہو گئی، بلکہ ان [illegible] میں راحت و آسودگی کا رنگ نکھر گیا۔ اس کے بعد انہیں شام میں روم کے روح پرور پھول [illegible] عراق کے متحرک مناظر نے انہیں دعوتِ نظارہ دی، اور ان ساری چیزوں میں ان کی نگاہیں ایک ایسے حسن اور ایک ایسی دل کشی سے — من بھاتی رنگین زندگی کی دل کشی سے — آشنا ہوئیں کہ یہ دل کشی نہ انہیں اپنی خانہ بدوشی کی زندگی میں نظر آتی تھی، نہ تہذیب و حضارت کی زندگی میں۔

آپ کا کیا خیال ہے: وہ کون سا اثر تھا جس کی بنا پر اس عہد کے عربوں کی اجتماعی زندگی بھٹکنے سے محفوظ اور متوازن رہی؟

اس سوال کا جواب دینے کے لیے ضروری ہے کہ ہم ان محرکات میں ایک محرک — ڈانٹ ک

محرک شامل کر دیں جس نے ان بدلے ہوئے حالات میں ان کی رہ نمائی کی۔ یہ محرک خود حضرت عمرؓ کی ذات تھی۔ فقہ و سیاست اور اقتصادیات و اجتماعیات میں جو اجتہاد حضرت عمرؓ نے کیے ان کا اسلامی معاشرے اور تمام عربوں پر بڑا اثر پڑا۔ عام اس سے کہ وہ جزیرہ نمائے عرب میں مقیم ہوں یا مفتوحہ ممالک میں جاکر آباد ہو گئے ہوں۔ دین اور زندگی سے معاملت میں یہی تفقہ اور اجتہاد تھا، جس نے یکسر بدلے ہوئے حالات میں مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کو ٹھوکر کھانے سے بچایا اور اس نے ہر جگہ ان کے ذہن پر اسلامی روح کی سیادت برقرار رکھی۔

نفس انسانی جب روحانی بلندیوں کی طرف پرواز کرتا ہے، تو خواہشوں کی مقناطیسی قوتیں اسے ہمیشہ اس سطح پر کھینچنے کی کوشش کرتی ہیں جو ان کی طینت و طبیعت سے مناسبت رکھتی ہے فضا میں اڑنے والے اس پرند کی طرح، جو ہمیشہ کشش زمین کی زد میں رہتا ہے کہ جہاں اُسے اتھر کی بلندیوں میں لے جانے والی قوت جھکولا کھلائے وہ زمین پر آ رہے۔ پس اگر امیر المومنینؓ دوسروں کے واسطے نمونہ بننے کے لیے سب سے پہلے خود اپنے نفس کا مقابلہ نہ کرتے، اور پھر اسلامی معاشرے کو استواری کی تقویت نہ دیتے، تو اندیشہ تھا کہ وہ اصول و مبادی مسخ و محرف نہ کر دیے جائیں، جو انہیں اس قوت اور اس بلندی کی طرف لے گئے تھے۔ اور دنیا کی زینتیں اور نفس کی خواہشیں اُن پر غالب آکر، انہیں جاہلی روش پر لے دوڑیں اور پھر اس روش کو ایک ایسے نئے روپ میں نہ ڈھال دیں کہ دیکھنے والا اسے اسلام کے مبادی و تعلیمات کا پرتو سمجھنے لگے۔ حضرت عمرؓ اسی لیے مسلمانوں کے سب سے زیادہ محتاج اور سب سے زیادہ کمزور شخص کے محسوسات اپنے اوپر طاری کرنے کی خاطر اپنی ذات پر مالایطاق سختیاں جھیلتے تھے، یہاں تک کہ کبھی کبھی تو ان کے ساتھیوں کو ان کی زندگی خطرے میں نظر آنے لگتی تھی۔ جب اُن کا اپنے ساتھ یہ حال تھا، تو پھر ان کے لیے بالکل جائز تھا کہ جس کسی کو انصاف و تقویٰ کی مخالفت کرتے، یا خلوص و اخلاق کی راہ سے انحراف کرتے دیکھیں، اس سے بشدت بازپرس کریں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے عمال کا محاسبہ بڑی شدت سے کرتے تھے۔ جس عامل میں کجی پاتے، اسے فوراً معزول کر دیتے۔ لیکن جو عمال اپنے فرائض عدل

تقویٰ کے ساتھ انجام دیتے، ان کے وقار کی حفاظت کرتے اور ان کے اقتدار کو تقویت پہنچاتے تھے۔ وہ تنفیذ اصول و ضوابط میں سخت گیر تھے اور تفریع و استنباطِ احکام میں کامل توسیع کے ساتھ اجتہاد کرتے تھے۔ وہ اجتماعیات و اقتصادیات میں ایسی قطعی اور واضح راہیں نکالتے، جن کے متعلق ان کا خیال تھا کہ وہ دینِ قیم کے اصول و مبادی کو، ان کی تمام تر پاکیزگی کے ساتھ برقرار رکھنے کی ضامن ہیں۔

حضرت عمرؓ کی مثالی شخصیت اور اقتصادیات و اجتماعیات میں ان کی سیاست نے ان خصوصیات کی قوت و سلامتی میں کوئی کمی پیدا نہ ہونے دی، جو حملہ و پیش قدمی کے دوران میں عربی ذہن کا ایک جزو بن گئی تھیں۔ حضرت فاروقؓ نے غازیانِ عرب کو عراق و شام و مصر میں کھیتی باڑی کی اجازت نہ دی بلکہ جنگ آزما اور فاتح لشکریوں کی حیثیت سے چھاؤنیوں ہی میں رکھا۔ چنانچہ وسیع و عریض مملکت اسی سیاستِ حکیمہ کا نتیجہ تھی۔ پھر حضرت عمرؓ کے اجتہاد نے عربوں کی عقلی قوتوں کو ان میدانوں میں گرم جولاں کر دیا جو ان کے فکر و نظر کے لیے بالکل نئے تھے۔ دولت کی ریل پیل نے لوگوں کو اس کا طلب گار بنا دیا اور اُن میں جمع مال کی حرص پیدا ہوگئی۔ بعض لوگوں نے اس رجحان کی ستایش کی اور اسے مسلمانوں کی آسودگی کے لیے بہتر سمجھا۔ لیکن بعض نے اسی جذبے کو عیب و مذلت کی نظر سے دیکھا اور اسے اسلامی دعوت کے اصول و مبادی کے منافی قرار دیا۔ یہ لوگ اپنی رائے کی سند میں یہ ارشادِ الٰہی پیش کرتے تھے:

كَلَّآ إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَىٰٓ أَن رَّآهُ اسْتَغْنَىٰٓ إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ (۹۶: ۶-۸)

مگر انسان سرکش ہو جاتا ہے جب اپنے تئیں مستغنی پاتا ہے۔ بے شک (انسان) کی بازگشت تیرے رب ہی کی طرف ہے۔

زمانۂ جاہلیت میں عرب قبائلی اور نسلی تعصب کا شکار تھے، لیکن دعوتِ اسلامی فطرۃً اس جاہلی عصبیت کے خلاف تھی۔ وہ تمام انسانوں کو ایک سطح پر رکھتی تھی اور فضیلت کا معیار انسان کے عمل اور اس کے تقویٰ کو قرار دیتی تھی۔ اس میں عرب اور غیر عرب کی کوئی تمیز نہ تھی۔ قرآن اس باب میں دوٹوک کہتا ہے:

إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ (۴۹: ۱۳)

بے شک تم میں بزرگ تر اللہ کے نزدیک وہی ہے جو

تم میں سب سے زیادہ پرہیزگار ہے۔

اسلام تمام انسانوں کے لیے نازل ہوا تھا۔ چاہے وہ گورے ہوں یا کالے، عربی ہوں یا عجمی، اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے خطبے میں ارشاد فرمایا تھا: لوگو، اللہ تعالیٰ نے جاہلی نخوت اور آبائی فخر و ناز کو تم سے دُور کر دیا ہے۔ تم سب آدم کی اولاد ہو اور آدم مٹی سے بنے تھے۔ پرہیزگاری کے سوا کسی عربی کو کسی عجمی پر کوئی فضیلت نہیں۔" اس کے باوجود قبائلی اور نسلی تعصب اکثر عربوں کے دل میں اسی شدت اور اسی قوت کے ساتھ باقی رہا۔ بلکہ نسلی تعصب تو ان کے روم و ایران میں پھیل جانے اور ان دونوں ملکوں کے باشندوں پر حکومت کرنے سے اور بڑھ گیا اور عربوں کو یقین ہو گیا کہ قضا و قدر نے جو پیغام ان کے سپرد کیا ہے، وہ صرف انھی کے لیے مخصوص ہے۔ اس میں کوئی دوسرا ان کا شریک نہیں۔

فتوحات نے عربوں کے نسلی تعصب کو دُگنا اور چوگنا کر دیا، اور کیسے نہ کرتیں جب کہ وہ دیکھ رہے تھے کہ ایران و روم کی عظیم الشان سلطنتیں ان کی قوت کے سامنے زمیں بوس ہو رہی ہیں۔ ان کا اقتدار اسلامی ضرب سے پارہ پارہ ہو رہا ہے۔ شاید وہ اس تعصب میں کوئی برائی بھی محسوس نہ کرتے تھے، کہ اللہ تعالیٰ ان کے متعلق ارشاد فرما رہا تھا

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ (۳: ۱۱۰)

تم ہی دنیا میں وہ بہترین گروہ ہو جسے انسانوں کی ہدایت کے لیے اٹھایا گیا ہے۔ تم نیکی کا حکم دیتے ہو، بدی سے روکتے ہو اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔

اور:

وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ أُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدًا (۲: ۱۴۳)

اور اسی طرح ہم نے تمھیں امتِ وسط بنایا ہے تاکہ تم دنیا جہان کے لوگوں پر گواہ ہو اور رسول تم پر گواہ ہو۔

عربوں نے ان آیتوں کو تو یاد رکھا، لیکن اُن بہت سی آیتوں کو وہ بھول گئے جن میں اللہ نے ان پر ملامت و سرزنش کی ہے۔ اسی طرح وہ اخوت و مساوات کے ان اصولوں کو بھی فراموش کر بیٹھے، جن کی طرف اسلام نے دعوت دی تھی، اور جنھیں اسلام نے ایمان کی بنیاد بنایا تھا۔

نسلی تعصب کے بارے میں ہم عربوں پر گرفت نہیں کر سکتے۔ اس لیے کہ نسلی تعصب آج بھی قوموں کا شعار ہے، جسے نہ صرف یہ کہ بُرا نہیں سمجھا جاتا، بلکہ قابلِ تحسین سمجھا جاتا ہے اور اس کی تقویت کے لیے بڑے انہماک سے، ذہن کی پوری توانائیوں کے ساتھ کام بھی کیے جاتے ہیں۔ کیا سفید فام نسل آج اس زعم میں مبتلا نہیں ہے کہ قضا و قدر نے اُسے رنگ دار نسلوں کی تہذیبی رہنمائی کے لیے منتخب کر لیا ہے، اور کیا آرین نسل یہ نہیں سمجھتی کہ وہ سامی اور اس کے علاوہ دوسری تمام نسلوں پر برتری رکھتی ہے۔ اس کی ذہانت سب سے زیادہ تیز اور اس کی عقل سب سے زیادہ نکتہ رس ہے، اور اسے علم و فن میں تمام قوموں سے بڑھ کر تخلیقی و اختراعی قوتیں حاصل ہیں۔ یونانی اور جرمن نسلوں کو اپنے متعلق اسی قسم کا دعویٰ ہے، جس کے ڈھول ہر اقبال مند قوم پیٹتی ہے اور اپنے وقت کی سازگاری کو غلامی کا شکنجہ بنا کر دوسری قوموں کو اس میں کستی ہے۔ سب کی سب سفید فام قومیں گلا پھاڑ پھاڑ کے یہ دعویٰ کرتی ہیں، حالانکہ وہ اس تاریخی حقیقت سے بخوبی واقف ہیں کہ حکومت و اقتدار ایک ڈھلتی پھرتی چھاؤں ہے، جو مختلف نسلوں، رنگوں اور قوموں میں گردش کرتی رہتی ہے، کبھی معنوی زندگی کے روپ میں اور کبھی اقتصادی زندگی کے روپ میں۔ لیکن اس کا کسی خاص نسل یا کسی خاص رنگ سے ہرگز کوئی عاقہ نہیں ہوتا۔ اس حقیقت کو دیکھتے سمجھتے ہوئے اگر اس زمانے میں عربوں کا نسلی تعصب شدید سے شدید تر ہو گیا، جب وہ ساری دنیا پر چھا گئے تھے اور جب تہذیب کی تمام کنجیاں ان کے ہاتھوں میں آگئی تھیں، تو یہ کوئی انوکھی بات نہ تھی۔

عہدِ فاروقیؓ میں مسلمان، تیغ آزمائیوں اور ظفر مندیوں میں منہمک رہے اس لیے قبائلی تعصب اور اس سے پیدا ہونے والے جھگڑے جنم نہ لے سکے۔ لیکن فتوحات کے نتیجے میں جو مالِ غنیمت انھیں ملا، اور عراق و شام و مصر میں سکونت اختیار کر لینے والے بدویوں کی زندگی میں جو تغیر پیدا ہوا۔ اس نے

بہت سے دلوں میں مادی آسایشوں کی امنگ پیدا کردی۔

عرب زمانۂ جاہلیت میں نبیذ اور شراب کے رسیا تھے، موسیقی اور ملاعبت ان کے من بھاتے مشغلے تھے اور جتنی سہولت انہیں حاصل ہوتی تھی، یا زندگی کے شدائد سے جتنے لمحے وہ بچا سکتے تھے، اُن میں اپنی خواہشوں کی تشفی کے لیے بے چین رہتے تھے۔ چنانچہ جب فتوحات نے ان پر آسایشوں کے دروازے کھولے اور عیش و راحت کے اسباب انہیں میسر آئے، تو ان میں سے اکثر ان مرغوبات کی طرف دوڑے، جو پہلے سے اُن کے دل کی تہوں میں چھپے ہوئے تھے۔ ادھر منطق اپنا یہ فتویٰ لے کر حاضر ہوئی کہ ان مرغوبات سے اوامر و نواہی، یا اللہ کی قائم کردہ حدود کی خلاف ورزی نہیں ہوتی اور اس طرح ان کی ذہنی تسکین کا سامان فراہم ہو گیا۔ چنانچہ شراب کے شیدائی جام و ساغر کی طرف ڈھل گئے۔ اُن کے خیال میں شراب نوشی کوئی گناہ کا کام نہ تھا۔ رہا جنسی شغف کا مسئلہ، سو بہت سے لوگوں کی بے لگام خواہشوں کا پیٹ کنیزیں بھر دیتی تھیں ــــ روم و ایران کی کنیزیں ــــ یہ کنیزیں مالِ غنیمت کی طرح فوج میں تقسیم کر دی جاتی تھیں اور بازاروں میں بھی بیچنے کے لیے لائی جاتی تھیں کہ جو کوئی اپنی خواہشوں کو آسودہ کرنا چاہے، انہیں خرید لے۔

یہ کوئی اچنبھے کی اور اَن ہونی بات نہیں، انسانی فطرت کا ایک عام واقعہ ہے۔ پھر ہم جانتے ہیں کہ جنگ انسانی جذبات کو بھڑکاتی ہے، خواہشوں کو بے لگام کرنا اور ان کی تسکین و تشفی کے نت نئے اور بیش از بیش سامان فراہم کرنا رزم و پیکار کی فطرت ہے، اور ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ اس سے محض ادنیٰ خواہشیں ہی بیدار ہوتی ہیں، کوئی بلند جذبہ وجود میں نہیں آتا۔ فوجوں کا ہر زمانے میں یہی حال رہا ہے، آج بھی ــــ باہمہ فلسفہ طرازی ــــ اس کا یہی حال ہے۔ اور اسی سے اُن بعض واقعات کی توجیہ و تفسیر بھی ہوتی ہے جو اسلامی فتوحات کے زمانے میں پیش آئے، اور جن کا ذکر ادب و تاریخ کی کتابوں میں ملتا ہے۔

خواہشوں کی بے عنانی کے ایسے فتنہ بدوش طوفانی دور میں حضرت عمرؓ نے جس حزم و احتیاط سے اپنے معاشرے کی نگہداشت کی، اس کو صرف خداداد تفقہ ہی سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ وہ

فطرت کے بے ضرر تقاضوں اور خواہشوں کی بے عنانی کے درمیان آہنی قلعہ بن گئے۔ عربوں کی اُن گوناگوں دلچسپیوں کے مقابلے میں جنھیں اسلام نے جائز قرار دیا تھا ۔۔۔ یا کم از کم ناجائز قرار نہیں دیا تھا ۔۔۔ مصالحانہ موقف اختیار کیا۔ اور جو چیزیں نفس میں فتنوں کو جگاتی اور شہوانی وسوسوں کے نار بلاتی ہیں، ان کے مقابلے میں فاروقِ اعظم کا موقف قطعاً استیصالی تھا۔ ان دلچسپیوں میں سماع الحان، اور غناء کو سب پر تقدم حاصل تھا، کہ غناء اور سماع سے جتنی شیفتگی عربوں کو تھی، دنیا کی بہت کم قوموں میں اس کی مثال ملتی ہے۔ بلکہ سماعِ الحان، عربوں کی ضروریاتِ زندگی میں شامل تھا۔ حُدی، ان کو اور ان کے اونٹوں کو مسافت کی دشواری بھلا دیتی اور اس کی مشقت ان پر آسان کر دیتی تھی۔ راتوں کے لمبے سفر کے بعد جب وہ سستانے کے لیے پڑاؤ ڈالتے تو غناء ہی ان کے تعب کا مداوا ہوتا تھا۔ خصوصاً جب کوئی ایسا خوش گلو مغنی شریکِ سفر ہوتا جس کے نغمے ان کے دلوں میں اپنے گھر، اہل و عیال کا شوق، یا انتقام کی خواہش یا حصولِ شرف کی لگن تیز تر کر دیتے۔ اس کا رواج عرب کے بادیہ نشینوں اور شہریوں دونوں میں تھا۔ غناء و سماع الحان کی محفلیں جس طرح مکے، مدینے اور جزیرہ نمائے عرب کے دوسرے شہروں میں برپا ہوتی رہتی تھیں اسی طرح وہ انتہائے جنوب سے انتہائے شمال تک ریگستان کے مختلف گوشوں میں بھی منعقد کی جاتی تھیں۔ حضرت عمرؓ اپنی خشونت کے باوجود سماعِ الحان سے لطف اندوز ہوتے، اور کبھی کبھی ترنم سے شعر پڑھتے تھے۔ ایک قافلے کے ساتھ، جس میں حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت ابن عباس شامل تھے، چرواہوں کی ایک ٹولی بھی روانہ ہوئی۔ رباح فہری، جو نغمہ و حُدی میں باکمال تھا، اس قافلے کے ہمراہ تھا۔ شام ہوئی تو چرواہوں نے رباح سے حدی کی فرمائش کی۔ رباح نے کہا: "عمرؓ کے ہوتے ہوئے؟" چرواہوں نے بدوی ذہانت سے کام لیا: "تم شروع کرو، اگر وہ منع کریں خاموش ہو جانا۔" رباح نے حُدی شروع کی، حضرت عمرؓ نے کوئی اعتراض نہ کیا۔ اور جب صبح ہونے کو آئی تو رباح سے فرمایا: بس! اب ذکرِ الٰہی کا وقت ہے۔ دوسری شب چرواہوں نے رباح سے "نصیب" کی فرمائش کی اور جب اس نے حضرت عمرؓ کے خوف

سے انکار کیا، چرواہوں نے کہا: "خاموش ہو جانا اگر وہ منع کریں، شروع تو کرو۔" حضرت عمرؓ صبح تک یہ گیت بھی سنتے رہتے۔ جب صبح کی دھاری نمودار ہونے لگی تو رباح سے فرمایا: "بس! اب ذکرِ الٰہی کا وقت ہے۔" تیسری رات چرواہوں نے رامش گروں کی گانے کی فرمایش کی لیکن رباح نے گنگنانا ہی شروع کیا تھا کہ حضرت عمرؓ کی آواز بلند ہوئی: "چھوڑ دو، یہ دلوں میں نفرت پیدا کرتا ہے۔"

ایک دفعہ حضرت عمرؓ حج کے لیے مدینۂ مبارکہ سے روانہ ہوئے۔ اہلِ قافلہ نے خوّات بن جُبَیر سے فرمایش کی کہ وہ ضِرار کے شعر زمزمے اور ترنم کے ساتھ سنائیں۔ حضرت عمرؓ نے کہا: "نہیں! ان سے خود ان کے جگر پارے سنو۔" خوّات نے اپنے شعر سنائے، یہاں تک کہ نمودِ صبح ہوئی، حضرت عمرؓ نے کہا: "خوّات! اب زمزمہ چھوڑو، فجر کا وقت آگیا۔"

ایک مرتبہ حضرت عمرؓ کسی قافلے کے ساتھ تھے، ذہن میں ایک شعر کھٹکا اور زمزمہ ریز ہو گئے:

وما حملت من ناقة فوق رحلها

أَبَرَّ وَأَوْفَى ذِمَّةً من محمد

اہلِ قافلہ لحنِ فاروقی سننے امنڈ پڑے۔ حضرت عمرؓ نے جو انھیں جمع ہوتے دیکھا قرآن شروع کر دیا، وہ منتشر ہو گئے۔ حضرت عمرؓ پھر مترنم ہوئے، وہ لوگ پھر پلٹے، حضرت عمرؓ نے للکارا: "اے راہ افتادو! جب میں نے شیطانی ساز چھیڑا، تم ٹوٹ پڑے، اور جب میں نے قرآن شروع کیا، تم بکھر گئے!"

رباح سے حُدی اور نصب سننے کے بعد انھیں رامش گروں کی تغنی سے روکنا اور ان لوگوں پر برہم ہونا جو لحنِ فاروقی سننے کے لیے امنڈے تھے لیکن تلاوت کی آواز سنتے ہی منتشر ہو گئے یہ دونوں باتیں اس امر کی ممتاز علامت ہیں کہ فطرت کے مستقیم و منحرف تقاضوں کے ساتھ حضرت فاروقؓ کے تعامل کا کیا اسلوب تھا۔ ان کو تغنی اور سماعِ الحان میں قدغن نہ تھا، لیکن وہ پسند اس غنا کو کرتے تھے جس میں مغنی ان معانی کو دل نشین طرز میں ادا کرے جس سے شریف اور بلند جذبات

بیدار ہوتے ہیں، نہ کہ وہ غنا جو سننے والوں کو ذلّت و پستی کے اُن گڑھوں میں دھکیل دیتی ہے جہاں نفس کی دنائتیں اور شہوانی محرکات طرح طرح کے روپ دھار کے دلوں کو ورغلاتے ہیں۔ پھر یہ امر بھی واضح ہے کہ مراعات بہرحال مراعات ہی ہیں، ان کو مستحسنات کے مقابل نہیں رکھا جاسکتا۔

حضرت عمرؓ کو شعر سے شغف تھا، وہ شعر پڑھتے تھے، مثال میں شعر پیش کرتے تھے، اور لوگوں کو شعر پڑھنے کا شوق دلاتے تھے۔ لیکن اس شغف کے باوجود انہوں نے مدح گو اور ہجو گو شعراء کے ساتھ ذرا بھی مراعات اور چشم پوشی کا برتاؤ نہیں کیا، بلکہ انہیں سزائیں دیں، قید کیا اور زجر و توبیخ کی۔ وہ جانتے تھے کہ انسان کی اجتماعی زندگی میں ذہنی تراوشیں کس قدر پُرکار ہوتی ہیں۔ ہمارے عقائد و عادات، ہمارا علم و فکر اور ہمارے جذبات و عواطف یہ سب کے سب ذہنی تراوشوں سے اثر پزیر ہوتے اور بنتے بگڑتے ہیں۔ ہجو اور مدح جاہلیت کے چلتے ہوئے سکے تھے، اور ان کا تعلق ان بنیادی محرکات سے تھا، جن سے اُس دَور کی اجتماعی زندگی تشکیل پاتی تھی۔ پھر جب قبیلہ کسی دوسرے قبیلے کے خلاف چڑھائی کرتا، تو ہجو و مدح سے جنگ اور رعایت کے نعروں کا کام لیا جاتا۔ اس سے قبائل کے شاعر اپنوں کی مدح و توصیف کے پُل باندھتے اور مخالف قبیلوں کی ہجو کرتے۔ لیکن اب، کہ عرب "ایک امت" ہوگئے تھے، جو اللہ کا کلمہ بلند کرنے کے لیے ایک صف میں کھڑی تھی، ضروری تھا کہ امت کی اجتماعی زندگی اس جاہلی عادت سے پاک ہوجائے، ایک کلمے کے حلقہ بگوشوں کے دل آپس میں مل جائیں، قوتیں متحد ہوجائیں اور تمام امت ایک ایسی وحدت بن جائے جس میں کوئی رخنہ نہ ہو۔ قبائلی نعرے کو ختم کرنے کے لیے حضرت عمرؓ کی یہ سیاست نتیجہ تھی ان کی حکیمانہ استقامتِ فکر اور دقیقہ رسی کا۔

اسلام اپنی اصل و فطرت کے اعتبار سے یکسر روحانی ہے۔ اسی لیے وہ دلوں کو اخوت و مساوات کے رشتوں میں مربوط کرتا ہے: "تم میں سے کسی کا ایمان اس وقت تک مکمل نہیں ہوسکتا جب تک وہ اپنے بھائی کے لیے بھی وہی کچھ نہ چاہے جو وہ خود اپنے لیے پسند کرتا ہے"۔ اس لحاظ سے جو کوئی اپنے دین کا اصل امانت دار ہے تو وہ لامحالہ اپنے دین کو ہر اس چیز سے

محفوظ رکھنا پڑے گا جو اس دین کے مقاصد کے خلاف ہو، یا اس کی راہ میں روک بنے۔

عہدِ فاروقی میں اسلامی معاشرہ جن مختلف عوامل سے دوچار ہوا، ان میں سے اکثر نہ عہدِ رسالت ہی میں موجود تھے نہ عہدِ صدیقی میں۔ اس پر مستزاد یہ تھا کہ رحلتِ نبوی سے تھوڑی ہی مدت پہلے قبائلِ عرب فوج فوج اسلام میں داخل ہوئے تھے اور ان کی دینی تربیت راسخ اور مکمل نہ ہو پائی تھی۔ جاہلی رسمیں اور جبلتیں فیضِ تلقین سے بہت کچھ تو فنا ہوگئی تھیں اور کچھ حالات کی انسداد میں دب گئی تھیں، جو بعد کو سازگار آب و ہوا پا کر آہستہ آہستہ اُبھرنی شروع ہوگئیں۔ آب و ہوا کی یہ سازگاری، عہدِ فاروقی کی عظیم اور برق رفتار فتوحات تھیں۔ جدید الاسلام حضری اور بدوی عرب مفتوحہ ممالک میں جا کر آباد ہوگئے تھے، وہاں انہوں نے زندگی کا نیا آب و رنگ دیکھا جس کے مظاہر ان کے لیے بالکل اجنبی تھے، اور جس قدر اجنبی تھے اسی قدر ان مظاہر میں ان کے لیے کشش تھی، وہ ان ملکوں کے باشندوں سے گھل مل گئے اور ان کی زندگی کا رنگ انھوں نے بڑی خوشی سے قبول کر لیا۔

ان مختلف عوامل میں اقتصادی عامل کا اثر دوسرے تمام عوامل سے زیادہ گہرا تھا۔ فتوحات نے بہت سے مسلمانوں کو آسودہ حال کر دیا تھا، زندگی کی بہت سی راحتیں اور سہولتیں اُنہیں میسر آگئی تھیں، وہ ان سے جی بھر کے بہرہ اندوز ہونے کے لیے ان کی طرف دوڑے۔ جو مسلمان عراق و شام و مصر چلے گئے تھے وہ زندگی کی آسائشوں کی طرف اس لیے ٹوٹ پڑے کہ چمن زاروں میں جو رنگا رنگ نعمتیں میسر آتی ہیں، بادیہ نشینی میں ممکن نہیں۔ اور جو لوگ جزیرۃ العرب میں رہے، وہ دولت کی اس ریل پیل کی وجہ سے، جس کا آغاز عہدِ صدیقی سے ہوا تھا عہدِ فاروقی میں اپنی انتہا کو پہنچ گئی، آسائشِ عیش میں کھو گئے جو عہدِ جاہلیت میں ان کی متاعِ زندگی تھیں اور جو انسانی فطرت کا عام وطیرہ ہیں۔

حالات کے اس تغیر نے ان قوموں کی زندگی میں بھی ایک نیا رجحان پیدا کر دیا، جو مسلمانوں کے مفتوحہ ممالک میں آباد تھیں ــــ اور اس رجحان کا خود عربوں کی زندگی پر بھی بڑا گہرا اثر پڑا ــــ

یہ جدید رجحان عراق و شام و مصر و ایران میں ایک خاص ڈھنگ سے نمودار ہوا: اگرچہ ان قوموں میں ان کے نسلی اختلافات اور جبلتوں کی بنا پر اس کے اثرات مختلف تھے۔ یہ اس لیے کہ عراق و شام میں عربی قبائل آباد تھے، ان میں سے جو قبیلے مسلمان ہوگئے وہ تو اسلامی تعلیمات کے دائرۂ نفوذ میں آہی گئے۔ لیکن جو اپنے دین پر قائم رہے، انھوں نے بھی اس سیاسی اور اقتصادی نظام کا اثر قبول کر لیا جو اسلامی فتوحات نے قائم کیا تھا۔ ایران کا رجحان اس کے ذہنی و طبیعی اور سیاسی عوامل کی بنا پر عراق و شام کے رجحان سے مختلف تھا۔

بلادِ عرب کی اجتماعی زندگی میں، اور اسی طرح اسلامی معاشرے کے ماحول میں جو انقلاب رونما ہوا، وہ تاریخِ اسلام کا ایک فیصلہ کن مرحلہ تھا —— یرموک اور قادسیہ کے معرکوں سے زیادہ کٹھن —— اور یہ حضرت عمرؓ کی مجتہدانہ شخصیت کا، ان کی سیاسی فضیلت سے زیادہ اہم بالشان کارنامہ تھا۔

عہدِ اوّل میں اجتہاد سے غرض یہ نہ تھی کہ فقہ کے ایسے مذاہب قائم کیے جائیں جو مفروضات و خطرات کی موشگافی کریں، بلکہ وہ زندگی کے انھی معاملات و مسائل تک محدود تھا، جو فی الواقع پیش آتے اور دو ٹوک فیصلے کے محتاج ہوتے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ صرف انھی چیزوں کے متعلق دریافت کرتے تھے جو ان کے لیے مفید ہوتی تھیں۔ انہوں نے پورے عہدِ رسالت میں صرف تیرہ سوال دریافت کیے اور وہ سب کے سب قرآن سے تعلق رکھتے تھے۔ عمر بن خطاب اس شخص پر لعنت بھیجتے تھے جو غیر واقعی باتوں کے متعلق سوالات کرتا تھا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اپنے صحابہ کو تقدیر کے مسئلے پر گفتگو کرتے دیکھا تو —— روایت میں ہے کہ چہرۂ مبارک انگور کے دانے کی طرح سُرخ ہوگیا —— فرمایا: تم سے پہلے جن لوگوں نے اس مسئلے میں خوض کیا وہ ہلاک ہوگئے"۔ یہی وجہ ہے کہ صحابۂ نبوی میں سے کسی ایک کے متعلق بھی یہ منقول نہیں ہے کہ وہ کارِ زمین سے منہ موڑ کے ورائے طبیعی مسائل میں الجھتے ہوں۔

ان کے لیے تو بس یہی کافی تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اللہ کی طرف سے جو دین لے کر مبعوث ہوئے ہیں اس پر ایمان لے آئیں اور اپنی عبادات اور زندگی کے معاملات کی اساس بنالیں اور ان کے لیے سرمایۂ فخر یہ تھا کہ وہ اللہ کی زمین پر اس پیغام اور ضابطۂ حیات کی سلطانی قائم کردیں۔ اسی لیے ان کی پوری توجہ زندگی کے واقعی مسائل پر مرکوز رہتی تھی۔ عہدِ رسالت میں جو مسئلہ انہیں پیش آتا وہ آنحضرت علیہ التحیۃ والسلام سے پوچھ لیتے اور انہیں ہدایت مل جاتی۔ کبھی ایسا ہوتا کہ صحابہ مسائلِ زندگی کے بارے میں اپنی اپنی رائے کا اظہار کرتے اور ان کی رائیں سمعِ نبوت تک پہنچتیں تو جس کی رائے میں صحت و اصابت ہوتی آپ اس کی تصویب فرماتے اور جس کی رائے میں کوئی خطا و لغزش ہوتی اس کو واضح فرما دیتے۔ پھر عہدِ رسالت کے بعد طلبِ ہدایت کی سہولت حاصل نہ رہی تو اس کے سوا چارہ نہ رہا کہ صحابۂ نبوی پورے تفکر و تدبر سے اجتماعی مسائل میں اپنا مسلک متعین کریں۔ حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر کتاب و سنت میں کوئی چیز مل جائے تو اس کے مطابق فیصلہ کرو۔ اور اگر ان میں کوئی حکم نہ ہو تو اجتہاد کرو" اور حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کی عمل داری پر مامور فرمایا، تو ان سے پوچھا: کس چیز کے مطابق فیصلہ کروگے؟" انہوں نے عرض کی: "کتاب اللہ کے مطابق!" فرمایا: "اگر اس میں کوئی حکم نہ ملے؟" عرض کی: "سنتِ رسول کے مطابق!" فرمایا: "اگر اس میں بھی نہ ملے؟" حضرت معاذؓ نے جواب دیا: "پھر میں اجتہاد کروں گا۔" اس پر آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جو کچھ فرمایا اس سے امت کو ترتیبِ بنائے اجتہاد کی مستقل ہدایت حاصل ہوگئی اور بعد کے زمانے میں اسی اساس پر اسلامی معاشرے کے تشریعی مسائل کی تشکیل ہوئی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "شکر ہے اللہ کا جس نے اپنے رسول کے نمائندے کو وہ توفیق عطا کی جسے اللہ اور اس کا رسول دونوں پسند کرتے ہیں۔"

یہی وجہ ہے کہ عہدِ رسالت کے بعد صحابۂ کرام کو معاملاتِ زندگی میں جو مسائل پیش آئے انہوں نے دین کی امانت کا حق ادا کرنے میں کوتاہی نہ کی۔ لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ وہ بزرگ اپنی رائے کا اظہار کسی مسئلے میں، اس طرح نہیں کرتے تھے کہ بس وہی حق ہے اور بہرصورت اتنی کا قول واجب الاتباع ہے

علامہ ابن حزمؒ "الاحکام فی اصول الاحکام" میں لکھتے ہیں: "خدا ان بزرگوں سے راضی ہو۔ انھوں نے قول بالرائے، استحسان اور اختیار سے اکثر کام لیا ہے۔ لیکن ان میں سے کسی ایک کے متعلق بھی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ انھوں نے اپنی رائے کو دین بنا کر پیش کیا تھا۔ بلکہ ان بزرگوں نے جب کبھی کوئی رائے پیش کی، یہی کہہ کر پیش کی کہ ان کے ذہن میں اس مسئلے کے متعلق یہ بات آئی ہے۔"

اور آخر وہ اجتہاد کیوں نہ کرتے۔ جب کہ نئے نئے قضیے ان کے سامنے پیش کیے جا رہے تھے اور جن اقوام و قبائل سے ان کو سابقہ پڑا تھا، ان کی زندگی کے حالات بھی مختلف تھے، اور یہ حالات اور یہ قضیے سب ایک ایسی رائے کے محتاج تھے جس کے بغیر نہ معاشرتی نظم ہی برقرار رہ سکتا تھا، نہ دین کا حقِ امانت ہی ادا ہو سکتا تھا۔

یہ مسائل جس شدت اور کثرت سے عہدِ فاروقی میں پیش آئے۔ اس سے پہلے پیش نہیں آئے تھے۔ علامہ ابن قیمؒ نے "اعلام الموقعین" میں صراحت کی ہے کہ ان میں سے ایک ہزار تو مہمّاتِ مسائل ہیں۔ آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام ان کے حق میں فرمایا کرتے تھے کہ اللہ نے عمرؓ کی زبان اور دل میں حق رکھ دیا ہے۔" اور یہ حق ان کے ہر اجتہاد میں ان کا یار و یاور رہا جب وہ اسلامی معاشرے کی تشکیل و تنظیم کر رہے تھے۔

حضرت عمرؓ کے فکر و عمل کا محور و مدار، جیسا کہ ان کے ہر اجتہاد سے مفہوم ہوتا ہے، یہ تھا کہ اسلام ایک روح اور عقیدہ ہے اور انسان کا ایمان اس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتا جب تک انسان اس روح کو نہ پہچانے جو اللہ نے دینِ حق کے ساتھ اپنے رسول پر وحی کی تھی۔ اس لیے وہ قرآن کے احکام کو اسی روح کے ساتھ منطبق کرتے تھے جس روح کے ساتھ وہ نازل ہوئے تھے۔ اور جب ان کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی سنت قولاً یا فعلاً ثابت ہو جاتی، تو وہ اس سنت کی مناسبت کا ادراک کرتے تاکہ اس کے انطباق و اختیار میں انتہائی ژرف نگاہی سے کام لے سکیں۔ پھر جب کوئی مسئلہ اور کوئی قضیہ ان کے سامنے پیش کیا جاتا، تو اس کو حل کرتے وقت نص کے الفاظ یا روحِ تطبیق کے بعد جو حکم وہ خود اور ان کے اصحابِ شوریٰ

استنباط کرتے، اس کو پوری طرح نافذ کر دیتے۔ ایک دن حضرت عمرؓ نے ایک معاملے میں اپنی رائے ظاہر کی، اس پر کسی نے کہا: "یہ اللہ اور عمرؓ کی رائے ہے" حضرت فاروقؓ نے زجر کیا اور فرمایا: تم نے بہت بری بات کہی۔ یہ عمرؓ کی رائے ہے۔ اگر درست ہے تو اللہ کی طرف سے ہے اور غلط ہے تو عمرؓ کی طرف سے" پھر تھوڑے سکوت کے بعد کہا: سنت وہ ہے جو اللہ اور اس کے رسولؐ نے مقرر فرمائی ہے، رائے کی غلطی کو امت کے لیے سنت نہ بناؤ"

لیکن نظری اجتہاد کا انہوں نے کبھی قصد نہیں کیا، اور نہ اس سے خوش ہوئے۔ وہ جانتے تھے کہ نظری اجتہاد اختلاف کا دروازہ کھولتا ہے اور وہ اختلاف کو سب سے زیادہ ناپسند کرتے تھے۔ ایک دن انھوں نے سنا کہ حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابیؓ بن کعب اس مسئلے میں اختلاف کر رہے ہیں کہ کوئی شخص ایک کپڑے میں نماز پڑھے یا دو کپڑوں میں۔ حضرت عمرؓ منبر پر تشریف لائے اور فرمایا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو صحابی آپس میں اختلاف کرتے ہیں، پھر مسلمان کیا فتویٰ لیں گے۔ آج کے بعد میں تم میں سے دو آدمیوں کو اختلاف کرتے نہ سنوں، ورنہ مجھ سے برا کوئی نہ ہوگا۔ وہ فرمایا کرتے تھے: "اختلاف نہ کرو۔ اگر تم نے اختلاف کیا، تو تمھاری آئندہ نسلیں اس سے بھی زیادہ اختلاف کریں گی" خود ان کی روش، جب وہ مسندِ خلافت پر متمکن ہوئے، یہ تھی کہ وہ کسی معاملے میں اس وقت تک اپنی رائے صادر نہ کرتے جب تک اہلِ حل و عقد سے اس کے متعلق مشورہ نہ کر لیتے، اور اس وقت تک اس مسئلے میں بحث و تحقیق سے نہ رکتے جب تک اس رائے کے صواب و صلاح سے پوری طرح مطمئن نہ ہو جاتے جو وہ صادر کرتے تھے۔ وہ جہاں بانی اور معاشرتی تشکیل و تنظیم کے ہر معاملے میں کبار صحابہؓ سے رائے لیتے تھے، اور جب کوئی بڑی مہم پیش آتی تو مسلمانوں کے مجمع عام میں اس کو پیش کرتے تھے۔ عامی سے عامی بھی کوئی صحیح رائے دیتا تو اس کو قبول کر لیتے اور ہمیشہ لوگوں سے یہی فرمایش کرتے کہ جو خیر خواہی کی بات ہو مجھ تک پہنچا دو۔ اگر میں غلطی پر ہوں تو مجھے راہِ صواب دکھاؤ، اور حق پر چل رہا ہوں تو میری مدد کرو" ایک بار مسجد میں اسی قسم کا خطبہ دیا، ایک شخص نے اٹھ کر تلوار کھینچ لی اور کہا کہ

اگر تم حق سے منہ موڑو گے تو ہم اس کے ذریعے تمہیں راہِ راست پر لائیں گے۔" یہ سن کر خوش ہوئے اور فرمایا: "خدا کا شکر ہے، میری قوم میں ایسے لوگ ہیں کہ میری کج روی کو درست کر دینے کا صحیح احساس رکھتے ہیں۔

اجتماعیات میں ان کا مسلک یہ تھا کہ مسلمانوں کی مجلسیں مخصوص اشخاص پر محدود نہیں ہونی چاہئیں۔ وہ ہدایت کیا کرتے تھے کہ ہر قسم کے لوگ باہم مل کے بیٹھا کریں۔ کیونکہ چند لوگ جب اپنی محفل کو مخصوص کر لیتے ہیں تو ان کی رائے عام رائے سے الگ ہو جاتی ہے، وہ جماعت سے کٹ جاتے ہیں، اجتماعی تقاضوں پر ان کی نظر نہیں ہوتی اور اس کا نتیجہ اختلاف رائے اور تفریق ہوتا ہے۔ اس لیے وہ نصیحت کیا کرتے تھے کہ تم لوگ اپنی مجلسیں عام رکھو، سب باہم مل کر بیٹھو، اس سے موانست بڑھے گی اور اتحاد و اتفاق جڑ پکڑے گا۔ ایسا نہ ہو کہ آنے والی نسلیں یہ کہیں کہ فلاں کی رائے یہ تھی اور فلاں کا مسلک یہ تھا۔ کیوں کہ اس سے امت کا شیرازہ بکھر جائے گا۔

اسلامی معاشرے میں ان کے فرائض دوگونہ تھے: جہاں بانی اور ملت کی اخلاقی نگہداشت۔ کیونکہ کوئی قوم جب تک کہ وہ مکارمِ اخلاق سے آراستہ نہ ہو، کارِ جہاں بانی انجام نہیں دے سکتی۔ ان کو اطلاع ملی کہ نعمان بن عدی حاکم میسان نے اپنی بیوی کو خط میں یہ شعر لکھا ہے:

لعل امیرالمومنین یسوءہ
تنادمنا بالجوسق المتھدم

"شاید امیرالمومنین کو ناگوار گزرے کہ ہم لوگ اپنے محلوں میں رندانہ صحبتیں برپا کرتے ہیں"۔
فوراً عمل داری سے ان کو برطرف کر دیا اور لکھا کہ ہاں! "مجھے تمہارا یہ چلن ناگوار گزرا"۔
ایک رات وہ مدینۂ مبارکہ کی بستیوں میں گشت کر رہے تھے، ایک عورت کو یہ شعر گاتے سنا۔

اَلا سبیلٌ الی خمرٍ فاشربھا
ام ھل سبیلٌ الی نصرِ بن حجاجِ

"ہے کوئی صورت میری بادہ کشی کی ؟ اور ہے کوئی سبیل کہ میں نصر بن حجاج کے پاس پہنچ سکوں"

دن نکلا تو حضرت عمرؓ نے نصر کے متعلق دریافت کیا اور اسے بلانے آدمی بھیجا۔ جب وہ بارگاہِ فاروقی میں پیش کیا گیا تو دیکھا کہ حقیقت میں وہ نہایت حسین ہے، چہرہ بھی حسین اور زلفیں بھی حسین۔ حکم دیا کہ اس کے بال مونڈ دیئے جائیں لیکن بال مونڈنے سے اس کا حسن دب نہ سکا، پیشانی اور نمایاں ہو گئی۔ حکم دیا کہ اس کا چہرہ سیاہ کر دیا جائے۔ مگر اس سے بھی اس کا حسن گھٹنا نہ سکا۔ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: نہیں، قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے، تو اس جگہ نہیں رہ سکتا۔ جہاں میں رہتا ہوں" اس کے لیے وجہ کفاف کا حکم دیا اور اسے بصرہ بھیج دیا۔

اسی طرح ایک شب گشت فرما رہے تھے کہ ایک محلے میں عورتوں کو آپس میں کہتے سنا کہ "مدینے کا سب سے زیادہ حسین شخص کون ہے؟ ان میں سے ایک عورت بولی" ابو ذئب!" جب ابو ذئب کو حاضر کیا گیا تو اسے حقیقت میں مردانہ حسن کا نمونہ پایا۔ بولے "خدا کی قسم! تو عورتوں کا بھیڑیا ہے — تو عورتوں کا بھیڑیا ہے" اس کے بعد فرمایا: قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے، تو اس سرزمین میں نہیں رہ سکتا جہاں میں رہتا ہوں" ابو ذئب نے کہا اگر میرا یہاں سے جانا ہی ضروری ہے تو مجھے وہیں بھیج دیجیے جہاں آپ نے میرے چچا زاد بھائی کو بھیجا ہے" — اس کی مراد نصر بن حجاج سے تھی — حضرت عمرؓ نے اس کے لیے بھی وجہ کفاف کا حکم دیا اور بصرہ بھیج دیا۔

نصر اور ابو ذئب کا اپنے حسن میں کوئی گناہ نہ تھا۔ لیکن حضرت عمرؓ کا اس سے مقصد یہ تھا کہ مدینۃ الرسول کی عورتیں ان کے فتنے سے محفوظ ہو جائیں۔ اور اس طرح اس تشددانہ عمل سے ان کا مدعا ہر اس کمزوری سے جنگ کرنا تھا جو مسلمانوں کے دلوں میں ہوا و ہوس کی تخم ریزی کرے۔ اس لیے کہ اخلاقی قوت، اسلام کی روح اور اس کا جوہر ہے۔ اسی کے بل پر

انسان نفس کی گمراہیوں اور خواہش کی فتنہ انگیزیوں پر غالب آتا ہے۔ اخلاقی پاکیزگی کی قوت ہی ایک قوم سے ضعف و ناتوانی کی تمام برائیوں کو زائل کرتی ہے اور ہر اس فکر اور کو پسپا کرتی ہے جو اسے اس کے عقیدے سے موڑنا اور گمراہ کرنا چاہتا ہے۔ اور یہی روح ہے جس نے مسلمانوں کو ضعیفوں اور ناتوانوں پر مہربانی کا حکم دیا، اور مہربانی پر احسان جتانے کو گناہ قرار دیا۔ مہربانی سے مراد یہ تھی کہ ان کے ضعف کا مداوا کیا جائے، مبادا فقر یا جہل یا جسمانی روگ انہیں ایسے گڑھے میں پھینک دیں جہاں ان کی درماندگی اور بڑھ جائے۔ اور جب یہ ضعف دُور ہو گیا تو وہ صحت مند ہو گئے، خود اپنی نظر میں ان کی قیمت بڑھ گئی اور وہ اس جماعت کی قوت بن گئے جس سے وہ منسوب تھے۔

حضرت عمرؓ اسلام کی روح کا سب سے قوی ادراک رکھتے تھے۔ وہ خوب جانتے تھے کہ زندگی کے وہ کون سے محرکات ہیں جو اس روح کو ضعیف کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے وہ ان محرکات کا انتہائی شدت سے مقابلہ کرتے تھے۔ نفس انسانی بلندیوں پر چڑھتے اور پستیوں میں گرتے وقت ایسے محرکات کی کشمکش میں مبتلا ہوتا ہے جن پر اکثر اوقات اس کا کوئی قابو نہیں ہوتا۔ پستیوں پر گرنا اس کے لیے سہل ہوتا ہے اور پستیاں اسے بڑی آسانی سے اپنی طرف لڑھکا لیتی ہیں لیکن بلندی اس سے جہادِ نفس کا تقاضا کرتی ہے تاکہ وہ ان بے شمار پھندوں اور جالوں میں نہ پھنس جائے جو زندگی کی فطرت نے اس کے لیے پھیلا رکھے ہیں جنہیں اس نے اپنی بقا کا لازمہ بنا رکھا ہے اور اُن زینتوں سے آراستہ کر رکھا ہے جو ہوائے نفس کو ابھارتی اور اس کی طلب کو بھڑکاتی ہیں۔

اکثر و بیشتر، انسان کج فہمی یا کم فہمی سے ان پھندوں اور جالوں کی زینت و آرایش میں رفاہیت و حضارت دیکھتا ہے اور اس باب میں وہ حیوانوں سے مختلف ہے۔ انسان اور حیوان، دونوں تحفظِ حیات کے لیے غذا کے محتاج ہیں اور بقائے نوع کے لیے توالد و تناسل کے۔ حیوان تغذیہ کے لیے وہی چیزیں حاصل کرتا ہے جو اس کی زندگی کو ... میں ... ضرور ...

نر و مادہ کا باہم اسی قدر تعلق ہوتا ہے جو مقتضائے نسل کے مطابق ہو۔ لیکن انسان تغذیہ اور خواہش تناسل میں اپنے لیے ایک متاع پاتا ہے، اور وہ اس متاع کے حصول کے لیے جو اسباب و وسائل مہیا کرتا ہے۔ وہ اس کے سوا کسی مخلوق کی جبلت نہیں ہوتے۔

لوگ اس متاع کی طرف اس وقت والہانہ طور پر گرتے ہیں جب ان کے معاشرے زندگی کے دن پورے کر لیتے ہیں اور وہ لب گور کھڑی ہوتی ہیں۔ لیکن نو عمر جماعت پستی و زوال کی گندگیوں سے بچ کر فراز پاکیزگی کی طرف بڑھتی چلی جاتی ہے، اور پاکیزگی حیات کو اپنی قوت اور بلندی کا وسیلہ بناتی ہے اور یہی وہ فطرت سلیم ہے جس کی طرف اسلام نے بنی نوع بشر کو دعوت دی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکت مسلمانوں کے لیے مکمل ترین نمونہ بخشی، صحابۂ نبوی نے اسی مقدس نمونے کا اتباع کیا، اور مسلمان اسی جذبۂ اتباع کے سہارے اٹھے جو پاکیزگی زیست کی معنوی قوت نے ان میں پیدا کیا تھا اور جسے ایمان باللہ نے دو چند کر دیا تھا، طاق کسریٰ اور ایوان قیصر ان کا پا انداز بن گیا۔ اور بادیہ نشین دلق پوشوں نے دنیا کی ان دونوں بڑی سلطنتوں پر ایسی ضرب لگائی کہ وہ پھر کبھی نہ پنپ سکیں۔

(باقی)

# عقلیت پرستوں کی خام خیالیاں

## عبد الحمید

[اس مضمون کے اکثر و بیشتر حصے ارنلڈ لون (ARNOLD LUNN) کی کتاب عقلیت کے خلاف بغاوت (REVOLT AGAINST REASON) سے اخذ کیے گئے ہیں۔]

یہ اصول کہ حقیقت کا بیان مادّے اور حرکت کی اصطلاح میں ہو سکتا ہے، خاص طور پر وکٹورین رفض و الحاد کی پیداوار ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اٹھارویں صدی سے بیشتر بھی ہمیں تاریخ میں ایسے اشخاص ضرور ملتے رہے ہیں جنہوں نے ذات باری تعالیٰ اور اُس کی صفات میں شک کا اظہار کیا اور اس مادّی زندگی کو ہی بنیادی اہمیت دی لیکن یہ معاملہ صرف "دماغی عیش پسندی" یا ذہنی بازیگری تک محدود تھا۔ اس نے بدقسمتی سے کسی منظم تحریک کی شکل اختیار نہ کی تھی۔ یہ ہمارے اس سائنسی دور کی خصوصیت ہے کہ مادیت کو اب ایک عملی مفروضے (WORKING HYPOTHESIS) کے طور پر قبول کر لیا گیا ہے۔ اور ڈارون کے نظریۂ ارتقا نے اس رفض و الحاد کو ایک علمی بنیاد فراہم کی ہے۔

انیسویں صدی میں کسی معاملہ کو علمی انداز سے سمجھنے یا سمجھانے کے لیے درست طریقہ یہ خیال کیا جاتا تھا کہ اس کا ایک میکانیکل ماڈل پیش نظر رکھا جائے مگر اب یہ احساس عام ہو رہا ہے کہ حقیقت اتنے سادہ بیان کی متحمل نہیں ہو سکتی جتنا کہ علم کیمیا کسی مادہ کو مختلف اجزا میں تحلیل کر سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس چیز کو ہم سادہ سی حقیقت کہہ کر نہایت اعتماد کے ساتھ اُس کے متعلق رائے دینے کے لیے تیار ہو جاتے ہیں۔ دراصل وہ اتنی سادہ نہیں ہوتی۔ اُس کے اتنے لاتعداد پہلو ہوتے ہیں کہ اُن سب کا بیک وقت احاطہ نہیں کیا جا سکتا

پھر اس کی نوعیتیں اس قدر پیچیدہ اور الجھی ہوئی ہوتی ہیں کہ ہم انہیں الگ الگ نہیں کر سکتے بالفرض اگر نہایت طویل اور صبر آزما تجربات کے بعد ہم اس معاملے میں کامیاب بھی ہو جائیں تو اس کے بعد ہم اس تناسب کا تعین نہیں کر سکتے جو اس حقیقت کے مختلف پہلوؤں کے درمیان پایا جاتا ہے۔ اس تعین میں خارجی عوامل کے علاوہ انسان کے ذاتی احساسات و رجحانات اور فطری میلانات کا بہت بڑا دخل ہوتا ہے۔ اس وجہ سے اس جائزہ میں کبھی بھی سائنس کی بے لوثی نہیں آسکتی۔ اس حقیقت کو ایک مثال سے سمجھنے کی کوشش کریں۔

فرض کیجیے، ایک شخص اٹھتا ہے اور وہ چند سکوں کی خاطر ایک دوسرے بے گناہ شخص کو قتل کر دیتا ہے۔ اس شخص کے قتل نے جو اثرات قاتل اور سوسائٹی پر مرتب کیے ہیں ان کا احاطہ کرنا انسان کے لیے بالکل ناممکن ہے۔ جب ہم اسی قتل کا حیاتیاتی نقطہ نظر سے جائزہ لیتے ہیں تو ہمیں یہی نظر آتا ہے کہ ایک جسم کے مختلف عناصر کے درمیان ایک ظاہری ترتیب تھی جو ختم ہوگئی اور ان عناصر میں اختلال پیدا ہو گیا۔ لیکن کیا ہم اس فعل کو اس طرح کی کسی سادہ حقیقت میں بیان کر سکتے ہیں۔ اس قتل کے بے شمار پہلو ہیں اور ان میں ہر پہلو کی لاتعداد نوعیتیں ہیں۔ اس شخص کی زندگی کا ختم ہو جانا محض اجزا کا پریشان ہونا ہی نہیں بلکہ ایک بہت ہی پیچیدہ مسئلہ ہے۔ کوئی اس بات کا اندازہ نہیں کر سکتا کہ اس واقعہ نے قاتل کے دل و دماغ اور احساسات کو کس طرح متاثر کیا اور یہ چیز اس کے اخلاق پر کس طرح اثر انداز ہوگی۔ یہ فعل مقتول کے عزیز و اقارب اور ان سے بڑھ کر پورے سماج کے اندر کس نوعیت کے رجحانات پیدا کرے گا۔ اس سے آئندہ نسلیں کس قسم کا اثر قبول کریں گے اور ان کے فکر و نگاہ کے زاویے اور ان کی سیرت و کردار کے ڈھانچے اس ایک واقعہ سے کس طرح متغیر ہونگے۔ یہ اثرات اس قدر الجھے ہوئے ہیں کہ ہم انہیں کبھی بھی ایک دوسرے سے الگ کر کے نہیں دیکھ سکتے اور نہ ان کا صحیح طور پر تعین کر سکتے ہیں۔

سائنس دان یا "عقلیت پرست" لیے ننگے اپنے [illegible] ہی کا اعتراف نہ کریں مگر یہ

حقیقت اپنی جگہ بالکل مسلّم ہے کہ ہماری زندگی کے بے شمار مسائل ایسے ہیں جنہیں نہ تو تجربات کی مدد سے جانچا اور پرکھا جا سکتا ہے اور نہ تنہا عقل انہیں حل کر سکتی ہے۔ تجربات کا دائرہ تو خیر بہت ہی محدود ہے لیکن اگر آپ عقل کا دلچسپ اور طویل سفرنامہ دیکھیں تو آپ کو معلوم ہو گا حقائق کی ان نئی نئی دنیاؤں تک پہنچنے اور لاعلمی کے ان بڑے بڑے سمندروں کے عبور کرنے میں عقل کا ذریعہ سفر بھی حقیر محسوسات ہی ہیں۔ ظاہر بات ہے کہ ہماری پوری زندگی محسوسات پر تو مبنی نہیں۔ انسانی فطرت کے چند بنیادی مسائل، جو ہماری زندگی پر نہایت گہرے طور پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ مثلاً عالم کے آغاز و انجام، زندگی بعد موت، خالق کائنات! اس کی ذات و صفات، اس کی منشا تخلیق، قوانینِ اخلاق، منصبِ انسانی —— ان میں سے کوئی سوال بھی ایسا نہیں جس کو ہم "تجرباتی عقل" سے حل کر سکیں۔ ان مسائل کے بے شمار پہلو ہیں اور ان میں اکثر ایسے ہیں جنہیں محسوسات، جو عقل کا بہت بڑا سہارا ہیں، سمجھنے سے یکسر قاصر ہیں۔ یہ مسائل اگر ہمیں سمجھ آ سکتے ہیں تو صرف مذہب کے ذریعے۔ مذہب نے انہیں حل کر کے عقل انسانی کی بہت بڑی خدمت کی ہے۔ لیکن اسے اس دور کی بدقسمتی کے علاوہ اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ عقل نے مذہب کی رفاقت ترک کر کے سائنس کے ساتھ رشتۂ اتحاد استوار کیا ہے۔ اور اب یہ سمجھا جانے لگا ہے کہ جس نقل اور تفکر میں مشاہدات و تجربات سے مواد اخذ نہ کیا گیا ہو وہ سراسر خلافِ عقل ہے۔ دوسرے الفاظ میں اسے ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ آج کل کے عقلیت پسندوں کے نزدیک ہر وہ چیز جس کا تجربی فائدہ نہ ہو، یعنی جو ٹھوس نہ ہو، جو وزن نہ رکھتی ہو، یا شمار اور پیمائش میں نہ آ سکے وہ بالکل بے عقلی ہے۔ ان کے خیال میں حقیقت اور حس میں کوئی فرق نہیں۔ ہر وہ شے جو اپنا حسی وجود نہیں رکھتی اور حسی وجود بھی وہ جس کو ان کے محسوسات اپنی گرفت میں لے سکیں، وہ بے حقیقت ہے

استدلال کا یہ طریق دورِ جدید کے عقلیت پرست کے مزاج کے عین مطابق ہے۔ وہ ماورا ادراک کا اس بنا پر انکار نہیں کرتا کہ ان کے تسلیم کر لینے سے اُس کا کوئی نقصان ہوتا ہے۔ وہ

اگر ان چیزوں کا منکر ہے تو اس وجہ سے کہ اُس کے نظامِ فکر میں حس کا تانا بانا حسیات سے تیار ہوا ہے، یہ اجزا کھپ نہیں سکتے اور اس طرح ان میں وہ باہمی ربط و تطابق باقی نہیں رہتا جو اُس کے نزدیک صداقت کا واحد معیار ہے۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ اس معاملہ میں بھی اسے سخت ناکامی ہوئی ہے۔ جب کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ مادیت ہی اصل ہے اور یہی بغیر کسی دوسرے سہارے کے، انسانی تصورات کی تخلیق اور صورت گری کرتی ہے تو ہمیں یہ ماننا پڑتا ہے کہ ان میں بہت زیادہ دخل غیر عقلی طریقوں کا بھی ہے۔ پھر معاملہ صرف یہیں ختم نہیں ہوتا بلکہ اس میں مزید الجھن یہ پیش آتی ہے کہ جن خیالات کے بل بوتے پر ہم یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ مادیت ہی صحیح اور برحق ہے۔ اُن کا بھی عقل سے کوئی تعلق باقی نہیں رہتا۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے اس عہد کے عقلیت پرستوں میں وہ خوداعتمادی باقی نہیں رہی جو ان کے پیشروؤں میں موجود تھی۔ آج کا عقلیت پرست وثوق اور یقین سے یکسر عاری ہے اور وہ بالکل موہوم اور ذو معنی باتیں کرتا ہے۔ چنانچہ اس نے اس اُلجھن سے نکلنے کے لیے تشکیک کا مسلک اختیار کیا ہے۔

عقلیت پرست سے عام طور پر مراد وہ شخص ہے جو مقدمات سے صحیح منطقی نتائج اخذ کرتا ہے اور جو حقیقت کی تلاش میں جذبات کی بجائے عقل سے کام لیتا ہے۔ ہمیں یہاں اس امر سے کوئی بحث نہیں کہ جو چیز عقلی ہے کیا وہ صحیح اور برحق بھی ہے۔ ہم یہاں جس چیز کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں وہ صرف یہ ہے جو نتیجہ مسلّم مقدمات سے صحیح منطقی نتیجہ کے طور پر نکلے وہ صحیح معنوں میں ایک عقلی نتیجہ ہے۔ اس اصول کی بنا پر اہلِ مذہب نے جو نتائج اپنے مقدمات کو ترتیب دے کر نکالے ہیں، وہ خواہ غیر حق ہوں لیکن انھیں کسی صورت بھی غیر عقلی نہیں کہا جا سکتا۔ بخلاف اس کے انیسویں صدی کے اہلِ سائنس نے جو نتائج اخذ کیے ہیں وہ صرف غیر حق ہی نہیں بلکہ غیر عقلی بھی ہیں۔ کیونکہ اُن کے مقدمات کچھ اور ہیں اور نتائج کچھ اور۔

عقلیت پرستوں کو تفکر کے جن طریقوں پر اعتماد ہے وہ دو ہیں:

(۱) اصول اولیہ کو مقدمات قرار دے کر ان سے بطریقِ استخراج نتائج نکالنا۔ یہ استنتاجی طریقہ ہے۔

(۲) مشاہدات و تجربات سے بطریقِ استقراء نتائج نکالنا۔ یہ استقرائی طریقہ ہے۔

اہلِ سائنس ان دونوں طریقوں کو استعمال میں لا کر اپنے نظریات کی صحت یا عدم صحت کا فیصلہ کرتے ہیں۔ وہ قدرت کے رنگا رنگ مظاہر میں یکسانیت تلاش کرتے ہیں۔ یہی اُن کے نزدیک قانون کہلاتا ہے۔ اور پھر اسی کو بنیاد بنا کر وہ دیگر نتائج اخذ کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر چند انسانوں نے تجربہ کے ذریعہ یہ معلوم کیا کہ ہر وہ چیز جو اپنا وزن رکھتی ہے۔ جب اوپر کی طرف پھینکی جائے تو وہ واپس زمین کی طرف آتی ہے۔ یہ حقیقت دنیا کے ایک ایک انسان نے اپنی سب اشیا اوپر پھینک کر دریافت نہیں کی بلکہ زندگی کے نہایت مختصر سے دائرہ میں اس کا تجربہ کرنے کے بعد، ہم نے اسے ایک ثابت شدہ سچائی کے طور پر تسلیم کر لیا ہے اور اب ہم اسی اصول کے تحت نتائج اخذ کرتے چلے جاتے ہیں۔ جب ہم یہ خبر سنتے ہیں کہ ایک طیارہ زمین پر آگرا تو ہم فوراً سمجھ جاتے ہیں کہ طیارہ ایک ایسا وزن رکھتا ہے جو ہوا سے بھاری ہے۔

اسی طرح جب ایک شخص اصول اولیہ کو مقدمات قرار دے کر بطریقِ استخراج نتائج اخذ کرتا ہے اور پھر وہ اپنے ان نتائج کی صحت پر دلائل دے سکتا ہے تو آپ اُس کے اس طریقہ کو کسی طرح بھی غیر عقلی نہیں کہہ سکتے۔

اس نقطۂ نظر سے اگر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ عقل و نقل میں کوئی تناقض نہیں۔ ایک مذہبی آدمی جب کتاب سے استدلال کرتا ہے تو وہ عقلیت سے دور نہیں ہٹتا کیونکہ اُس نے عقلی استدلال سے کتاب کا برحق ہونا مان لیا ہے اور جب اس کے نزدیک کتاب بربنائے عقل برحق ہے تو اس سے استدلال کرنا عقلاً درست ہے، اسی طرح جس طرح ایک ریاضی دان کے لیے اقلیدس سے استدلال کرنا درست ہے۔

آئیے اس معاملہ کو ہم ایک مثال سے سمجھنے کی کوشش کریں۔ ایک آدمی جب یہ تسلیم کرتا ہے

کہ اس کائنات کا ایک خالق ہے جو اس کے پورے نظام کو ایک لگے بندھے قانون کے تحت چلا رہا ہے۔ وہ خالق صرف اس کی تخلیق کا ذمہ دار نہیں بلکہ اُس نے بعض انسانوں سے ہم کلام ہو کر اس کائنات میں بسنے والوں کے لیے ایک ضابطۂ ہدایت بھی عطا کیا ہے جس کی آخری اور مکمل صورت ہمیں محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ قرآن حکیم کی شکل میں پہنچی ہے، تو اس کتابِ مقدس میں جو جو چیزیں موجود ہیں اُن کو مان لینا خلافِ عقل نہیں بلکہ عقل کا بالکل فطری تقاضا ہے۔ اور اگر ایک شخص ان مقدمات کو تسلیم کر لینے کے بعد پھر اس بات کا مطالبہ کرتا ہے کہ اس میں جو کچھ درج ہے اس کی ہر ہر جزو کو تجربہ کی مدد سے برحق ثابت کرو تو وہ سراسر غیر عقلی بات کرتا ہے۔

ہمارے اس دور کے "عقلیت پرست" سے شاید ہی زیادہ کوئی دوسرا شخص عقل کا دشمن ہو سکتا ہے۔ وہ ڈارون کے نظریۂ ارتقاء کو ایک ثابت شدہ حقیقت کے طور پر قبول کر کے اپنے فکر و نظر کی عظیم الشان عمارت اُس پر تعمیر کرتا ہے۔ اُس نے اپنے مقدمات کی صحت میں کبھی بھی شک و شبہ کا اظہار نہیں کیا۔ حالانکہ اگر غور سے دیکھا جائے تو اس سے زیادہ خلافِ عقل بات اور کیا ہو سکتی ہے کہ جس نظریہ کے ثبوت میں دلائل و براہین سے زیادہ ظن و تخمین کا دخل ہے اُس کو ایک فکری اساس کی حیثیت سے مان لیا جائے اور اسی سے باقی جزئیات مرتب کی جائیں۔ اس معاملہ میں عقلیت پرست نے کبھی یہ سوچنا تک گوارا نہیں کیا کہ کیا اس کا یہ نظریۂ ارتقا اس طرح کی کوئی ثابت شدہ حقیقت ہے جس طرح کہ سورج کا طلوع و غروب ہونا۔ وہ جس طرح اہلِ مذہب سے اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ اپنے ہر نظریہ کو تجرباتی فائدہ کی مدد سے برحق ہونا ثابت کریں، اسی طرح اُس پر بھی یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ ارتقاء کی ساری کڑیوں کو مشاہدہ اور تجربہ کے ذریعہ اس طرح ثابت کرے کہ اُن میں شک کی کوئی گنجائش باقی نہ رہے اور یہ نظریہ اس طرح واضح ہو جائے کہ دنیا کا ہر انسان اسے ایک ایسی ٹھوس حقیقت ماننے پر مجبور ہو جائے جس طرح کہ اُس کا اپنا وجود ہے۔

ظاہر بات ہے کہ دنیا میں یہ چیز نہ کبھی ہوئی ہے اور نہ ہی یہ ممکن ہے۔ اس معاملے میں بہت سی عملی دشواریاں پیش آتی ہیں۔ اگر ہم خود تجربہ اور مشاہدہ کی مدد سے، دنیا کے ہر نظریہ کو معلوم کرنے کی کوشش کریں تو انسانیت ایک ثانیہ کے لیے زندہ نہیں رہ سکتی۔ اس طرح کے تجربات اور مشاہدات کے نتائج کا اندازہ کرنا اگر مقصود ہو تو آپ ایک منٹ کے لیے یہ سوچیں کہ سارے انسان سانپ کے ڈسنے کے اثرات کو معلوم کرنے کے لیے اپنی اپنی انگلیاں اُس کے منہ میں دے رہے ہیں۔ اگر یہ چیز تخیل سے حقیقت میں منتقل کر دی جائے تو انسانیت کا جو حشر ہوگا اُس کا ایک ہلکا سا تصور کیا جا سکتا ہے۔ اس قسم کے مشاہدات و تجربات انسانیت کے کارواں کے لیے ایک زبردست رکاوٹ ثابت ہوں گے اور اُس کے قدموں کو کبھی ایک انچ بھی آگے نہ سرکنے دیں گے۔ ہماری ترقی کا راز اسی بات میں مضمر ہے کہ ہم اپنے پیشروؤں کے تجربات و مشاہدات کو بطور اصول کے تسلیم کر لیتے ہیں اور پھر اُن کو نقطۂ آغاز (STARTING POINT) سمجھ کر آگے چلتے چلے جاتے ہیں۔ قافلۂ انسانیت نے آج تک جو اتنا لمبا سفر طے کیا ہے وہ سب اسی طریق سے کیا ہے۔

"عقلیت کے پرستاروں" سے جب آپ اس حقیقت کو بیان کرتے ہیں تو وہ بلا تأمل اس کی تائید کر دیتے ہیں۔ لیکن جب اسی سادہ سی حقیقت کا اطلاق مذہب پر کیا جائے تو وہ اسے تسلیم کرنے کے لیے آمادہ نہیں ہوتے۔ مذہب کا موقف اس معاملہ میں بالکل واضح ہے۔ اُس کا کہنا یہ ہے کہ زندگی صرف مادّی ہی نہیں بلکہ اُس میں شعور، وجدان اور اسی طرح کے دوسرے بے شمار غیر مادّی عناصر بھی شامل ہیں۔ اس وجہ سے دنیا کا کوئی آدمی اسے تجربہ کی مدد سے سمجھنے سے قاصر ہے۔ اس کی پیچیدگیوں کو سلجھانے کے لیے اللہ تعالیٰ نے مختلف اوقات میں مختلف انسانوں کو منتخب فرمایا اور پھر اُن پر حیاتِ انسانی کے اسرار و رموز منکشف کر کے انہیں اس بات پر مامور کیا کہ وہ اپنے ابنائے نوع کو ان سے آشنا کریں۔ اس طرح مذہب نے نہ صرف انسانیت کو جادۂ مستقیم معلوم کرنے میں اُس کی دستگیری

کی بلکہ اس کی محنتوں کو بھی ضائع ہونے سے بچایا جس چیز کو ہم وحی اور الہام کہتے ہیں یہ وہ مقدمات ہیں جن سے ایک مذہبی آدمی نتائج اخذ کرتا ہے۔ اگر ایک شخص کو نظریۂ ارتقاء کو بطور مقدمات تسلیم کرنے پر کوئی اعتراض نہیں ہوتا تو آخر اُسے الہامی کتابوں کو قبول کرنے میں کیوں تامل ہوتا ہے اور اسے کیوں بے عقلی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

جس طرح ہر سائنس اپنی تحقیق و اکتشاف کی بنیاد چند مقدمات پر رکھتی ہے، اسی طرح مذہب بھی اپنے قوانین و ضوابط کی عمارت ایمان پر تعمیر کرتا ہے۔ یہ ایمانیات اُس کے وہ مقدمات ہیں جن کے بارے میں اسے کبھی بھی کوئی شک و شبہ نہیں گزرتا۔ ان کو قبول کرنے سے پیشتر ہر شخص کو پورا اختیار ہے کہ وہ انہیں اچھی طرح دیکھ لے۔ لیکن جب اُس نے انہیں اپنے افکار کی اساس مان لیا ہے تو اس سے پھر جو نتائج بھی منطقی طور پر اخذ کیے جائیں اُن کے قبول کرنے میں اسے کوئی پس و پیش نہ کرنا چاہیے۔ مثال کے طور پر اسلام کا ضابطۂ اخلاق اس کے ایمانیات کا بالکل ایک عقلی نتیجہ ہے۔ کیونکہ جب یہ مان لیا جائے کہ اسلام ہی خدا کی طرف سے ایک صحیح راہ ہدایت ہے تو یہ نتیجہ آپ سے آپ نکل آتا ہے کہ انسان کو اسلام ہی کی پیروی کرنا چاہیے۔ اس معاملہ میں جو غور و فکر یا چھان پھٹک کی جاسکتی ہے وہ صرف یہ ہے کہ کیا وہ ایمانیات جو اسلام کے مقدمات ہیں، صحیح ہیں یا غلط، لیکن جب ایک فرد یہ مان لیتا ہے کہ یہ بالکل درست ہیں اور اس کا دل ان پر جم گیا ہے تو پھر عقل کا فرض صرف اسی قدر ہے کہ وہ یہ دیکھے کہ کیا ان مقدمات سے جو جزئیات اخذ کی گئی ہیں وہ ان کا بالکل قدرتی اور منطقی نتیجہ ہیں یا نہیں۔ اس سلسلہ میں جو غور و فکر بھی کیا جاسکتا ہے وہ صرف ان نتائج کے اخذ کرنے میں ہے۔ اگر یہ نتیجہ اپنے مزاج اور فطرت کے اعتبار سے مقدمات سے ہم آہنگ ہو تو وہ بالکل صحیح ہے۔ اور ہم پر فرض عائد ہو جاتا ہے کہ ہم اسے قبول کرلیں۔ مثلاً اسلام نے ہماری کاروباری زندگی کے لیے ہمیں جو ضابطہ اخلاق دیا ہے اُس میں اُن کاموں کو حرام قرار دیا گیا ہے جن میں بخت و اتفاق کا عنصر غالب ہوتا ہے۔ یہ چیز ہر مسلمان کے لیے کاروباری زندگی میں ایک اساس کی حیثیت رکھتی ہے۔ اسی بنیاد پر اگر

یہ نتیجہ اخذ کیا جائے کہ تخمین (SPECULATION) اسلام میں ناجائز ہے تو کوئی آدمی یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ نتیجہ غیر عقلی ہے۔ البتہ اس میں جو چیز دیکھنے کی ہے وہ یہ ہے کہ کیا تخمین واقعی کاروبار کی اُس تعریف میں آتی ہے جسے اسلام نے ناجائز قرار دیا ہے۔ اگر تحقیق سے یہ ثابت ہو جائے کہ کاروبار کی اس صورت میں درحقیقت "اتفاق" کا زیادہ عمل دخل ہے تو پھر یہ نہایت غیر عقلی فعل ہوگا کہ ہم اسلام کو قبول بھی کریں اور اس کاروبار کو ناجائز بھی نہ سمجھیں۔

ایک شخص جو اپنی تحقیق کا آغاز اس چیز سے کرتا ہے کہ دنیا میں کوئی چیز ایسی نہیں جو محسوسات سے بالاتر ہو، تو اس کے لیے یہ لازم ہے کہ وہ اُن تمام اشیاء کے وجود سے انکار کر دے جن تک اُس کے محسوسات کی رسائی نہ ہوتی ہو۔ اگر بالفرض یہی شخص اس اصول کو تسلیم کرنے کے ساتھ ساتھ یہ باور کرنے کے لیے بھی تیار ہو جاتا ہے کہ دنیا میں کچھ چیزیں ایسی بھی ہیں جو پیکرِ محسوس میں جلوہ گر نہیں ہو سکتیں تو ایسے شخص کے فاترالعقل ہونے میں کوئی شبہ نہیں کیا جا سکتا۔ بالکل اسی طرح اگر ایک شخص یہ ایمان رکھتا ہے کہ ایک بزرگ و بالا ہستی، جو اُس کے حواس کی زد میں نہیں آسکتی، اس کائنات کی نہ صرف خالق ہے بلکہ اس کے انتظام و انصرام کی ذمہ دار بھی ہے، اس نے ہمیں ایک ضابطۂ حیات بھی دیا ہے۔ پھر وہ یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ زندگی صرف وہی نہیں جو حواس کے محور پر گھوم رہی ہے بلکہ بہت سے حقائق ایسے ہیں جو ان کی حدود سے باہر ہیں، وہ اگر اس بنیاد پر قائم کیے ہوئے آئین و ضوابط کو حسیات کے ترازو میں تول کر وزن کرنے کی کوشش کریگا تو اس سے زیادہ احمق اور کوئی فرد نہیں ہو سکتا۔

ممکن ہے کسی شخص کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہو کہ آخر ہم حقیقت کو کس طرح معلوم کریں یا ہم اپنے مقدمات کی صحت کو کس طرح جانچیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صحیح اور غلط کا معیار صرف ایک ہے یعنی "یکسانی"۔ وہ علمائے طبعیات اور فلاسفہ جو استقراء کو علم کی بنیاد قرار دیتے ہیں، وہ بے شک یہ کہتے رہیں کہ تجربہ ہی ہمارے نزدیک معیارِ حق ہے، لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان کا یہ دعویٰ بالکل بے بنیاد ہے اور جو چیز اُن کے فکر کی اساس ہے وہ صرف

فطرت کی یکسانی ہے۔ یہ مانا کہ تجربہ ہمیں یہ بتاتا ہے کہ لاکھوں کروڑوں آدمی مرتے ہیں لیکن یہ کیا ضروری ہے کہ ہم بھی مرجائیں گے۔ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ نیچر میں اصول یکسانی عالمگیر طور پر پایا جاتا ہے۔ اس کے اصول ہمیشہ یکساں رہتے ہیں۔ اُن میں خلل نہیں آتا۔ یہ ہمیں کیونکر معلوم ہوتا؟ تجربہ سے! گویا یہ استدلال یوں قائم ہو گا۔

ہم کیوں کسی عام یا خاص اصول یا صداقت کو تسلیم کرتے ہیں؟

بوجہ تجربہ کے!

تجربہ پر ہمارا یقین کیوں ہے؟

اس لیے کہ نیچر ہمیشہ ایک ہی نقش قدم پر چلتی ہے اور اس کے اصول میں یکسانی پائی جاتی ہے۔

یہ ہم کس لیے مانتے ہیں کہ اصولِ نیچر میں یکسانی پائی جاتی ہے۔

بوجہ تجربہ کے!

تجربہ پر ہمیں کیوں یقین ہے؟

اس لیے کہ اصول نیچر میں یکسانی پائی جاتی ہے۔

آپ اس معاملہ پر ذرا گہری نگاہ ڈالیے تو یہ بات خود بخود واضح ہو جائے گی کہ انسان کا طائرِ فکر حقیقت کی تلاش میں اپنی پرواز کا آغاز تو بلاشبہ تجربہ سے ہی کرتا ہے۔ لیکن اُسے جلد ہی اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ اُس کے محسوسات کے پروں میں یہ ہمت اور طاقت نہیں کہ وہ اُن "وسیع پہنائیوں" کو عبور کرنے میں اُس کی مدد کریں، جن سے گزر کر وہ اپنی منزلِ مقصود تک پہنچتا ہے۔ ان درمیانی منزلوں میں خود فطرت اُس کی دستگیری کرتی ہے۔ جہاں محسوسات کے پَر جلنے لگتے ہیں وہاں خود نیچر اُس کی مدد کے لیے آپہنچتی ہے اور اُسے کشاں کشاں حقیقت کے دروازوں تک لے جا کر اُسے چھوڑ دیتی ہے۔ اگر فطرت میں یہ یکسانی نہ پائی جاتی اور خود وسیع و عریض خلاؤں کو عبور کرنے میں اس کی معاونت نہ کرتی اور تجربہ کو ہر ہر منزل میں خود گزرنا پڑتا تو انسان کبھی کسی نتیجہ پر نہ پہنچتا اور وہ ابھی تک کسی ایک قانون کو بھی معلوم نہ کر سکا ہوتا۔

اگر ایک شخص کو عالمِ طبیعیات میں قدرت کی اس یکسانیت پر کوئی اعتراض نہیں ہوتا اور اس کے بل بوتے پر جو اصول بھی اس نے وضع کیے ہیں اُس کے قبول کرنے کو بے عقلی نہیں کہا جاسکتا ہے تو آخر مذہب کے معاملے میں یہی یکسانیت کیوں قابلِ مذمت ہے اور اسے بے عقلی سے کیوں تعبیر کیا جاتا ہے۔

مذہب کے دائرہ کے اندر بھی ایک شخص حقیقت کی تلاش انفس و آفاق کے غور و فکر سے ہی کرتا ہے۔ مگر ان میں کھو نہیں جاتا۔ قدرت کے یہ آثار اور مظاہر اُسے ایک ایسی حقیقتِ کبریٰ کا پتہ دیتے ہیں جو فطرت کے ان ظاہری پردوں کے پیچھے جھانک رہی ہے۔ یہاں بھی فطرت کی یکسانی ہی اُس کی راہنما قوت بن کر اُسے حقیقت تک پہنچا دیتی ہے۔

مادیین اور اہلِ مذہب کے درمیان جو کچھ فرق ہے وہ صرف استدلال کا ہے۔ ایک مادہ پرست، مادہ کی منظم دنیا کو عبور کر کے جب منزل تک پہنچتا ہے تو وہ حقیقت کو انہی چیزوں میں تلاش کرتا ہے جن سے اُس کے محسوسات کو تسکین حاصل ہو سکے۔ اس کے برعکس ایک مذہبی آدمی، اگرچہ گزرتا انہی منزلوں سے ہے جن سے کہ مادہ پرست گزرا ہے۔ لیکن اس کا دل یہ بات باور کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتا کہ رستے کے وہ ہم سفر (یعنی محسوسات)، جو اسے پہلی منزل پر ہی چھوڑ گئے تھے، وہ آخری منزل پر بھی اُس کی دستگیری کر سکتے ہیں۔ اُس کے طرزِ استدلال اور طریقِ فکر میں اس اعتبار سے بڑا سلجھاؤ ہوتا ہے کہ محسوسات کے بارے میں اُس کے رویہ میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ وہ فطرت کی ساری رنگارنگی سے جو نتیجہ اخذ کرتا ہے وہ یہ نہیں کہ یہ سب کچھ جو یہاں موجود ہے محض اتفاق سے طبیعی اور کیمیاوی قوتوں کے عمل سے وجود میں آگیا ہے اور انسانی شعور سے اس کا ربط محض اتفاقی حیثیت رکھتا ہے۔ قدرت کے ان مختلف مظاہر میں جو یکسانیت اُسے دکھائی دیتی ہے وہ اُسے اس حقیقت کی طرف بھی متوجہ کرتی ہے کہ کوئی طاقت ایسی ضرور ہے جس نے اس تعدُّد اور تکثُّر میں وحدت پیدا کی ہے۔ اُس کا طائرِ فکر پھر اسی بامِ بلند پر پہنچ کر اپنا آشیانہ نہیں بناتا بلکہ وہ اپنی پرواز برابر جاری

رکھتا ہے اور اُس مقام پر پہنچنے کی کوشش کرتا ہے جہاں وہ اس کائنات میں اپنی حیثیت متعین کر سکے۔ یہ وہ جگہ ہے جہاں مذہب کی سرحد شروع ہو جاتی ہے۔ جب ایک انسان اس کارخانۂ قدرت میں اپنی حیثیت کے متعلق غور و فکر شروع کر دے اور اس کے خالق کے ساتھ اپنے تعلق کی نوعیت کو دریافت کرنے کا عزم کرے تو سمجھ لیجیے کہ اُس نے مذہب کے دائرہ میں قدم رکھ لیا۔ ایک شخص جب یہ تسلیم کر لیتا ہے کہ کائنات کی قدر و قیمت میں کوئی حقیقت ہے اور اس حقیقت سے اس کی ایک نسبت بھی ہے تو وہ خود بخود چند ایسی ناقابلِ تغیّر اقدار پر ایمان لانے پر مجبور ہو جاتا ہے جو اُس کے مقام کو اس وسیع کائنات میں متعین کر سکیں۔ انہی نسبتوں کو ایمانیات سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور یہی وہ نسبتیں ہیں جن کی اساس پر ایک مذہب نوعِ انسانی کو اوامر و نواہی کا ایک جامع و مانع نظام عطا کرتا ہے۔

ایک سائنس دان ایک اصول کے صحیح اور برحق ہونے کے لیے سب سے بڑی دلیل یہی پیش کرتا ہے کہ یہ کائناتِ فطرت ایک عالمِ اسباب ہے، جہاں ہر واقعہ علّت و معلول کی جکڑ بندیوں میں جکڑا ہوا ہے۔ دوسرے الفاظ میں کسی علّت کا ہمیشہ ایک ہی معلول ہوتا ہے۔ مثلاً آگ کی خاصیت ہے کہ وہ جلائے اور اسی ایک علّت سے ہمیشہ یہی معلول ظاہر ہو گا۔ علّت و معلول کا یہ لزوم اور خواصِ اشیاء کی ناتغیّر پذیری کا یہ مفروضہ سائنس کی جان ہے اور اسی پر اہلِ سائنس نے اپنی تحقیقات کی عمارات تعمیر کی ہیں۔ اہلِ مذہب نے بھی اپنے استدلال میں علّت و معلول کے انہی رشتوں سے کام لیا ہے۔ ان دونوں میں فرق صرف یہ ہے کہ اہلِ سائنس کا دائرۂ عمل صرف محسوسات و تجربات تک محدود رہتا ہے اور اس کے برخلاف مذہب علّت و معلول کی لڑیوں کو جوڑتے ہوئے محسوسات سے بہت آگے نکل جاتا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے اگر دیکھا جائے تو اہلِ مذہب کا موقف زیادہ صحیح اور برحق معلوم ہوتا ہے۔ اگر عقل سے مراد ہم صرف وہ روشنی لیں جو ہمارے حواس کے فراہم کردہ مواد کی ایک مرتب و منظم شکل سے پیدا ہوتی ہے تو ہم پہلی منزل پر ہی شکست کھا جاتے ہیں۔ اس بنیاد پر ہم مذہب

کے کسی مسئلہ کو حل نہیں کر سکتے کیونکہ "تجربی عقل" صرف ہماری فوری اغراض کا ساتھ دے سکتی ہے۔ ظاہر بات ہے کہ تمدن کی تعمیر محض حال کے حسّی فوائد و لذائذ پر تو نہیں ہو سکتی۔ اس کے لیے تو مستقبل کو بھی پیشِ نظر رکھنا پڑتا ہے۔

اگر عقل سے ہماری مراد وہ ملکہ ہے جس کے ذریعہ انسان علت و معلول کا پیچ در پیچ سلسلہ قائم کرکے اشیاء کی ماہیت اور واقعات کے عللِ بعیدہ تک رسائی کرتا ہے اور صرف حواس کے فراہم کردہ مواد یا تجربہ پر اکتفا نہیں کرتا، تو پھر مذہب، سائنس کے مقابلہ میں زیادہ قرینِ عقل ہے کیونکہ وہ ایک نہایت وسیع دائرہ کے اندر جس میں محسوسات و تجربات، آثار و شواہد، وجدانیات وایمانیات سب شامل ہوتے ہیں، اسباب و نتائج کی کڑیوں کو آپس میں نہایت عمدگی سے جوڑ دیتا ہے۔ اسی لیے آپ دیکھیں گے جو نظامِ فکر و عمل ایک الہامی مذہب پیش کرتا ہے اُس کے مختلف اجزائے ترکیبی کے درمیان ربط و تطابق پایا جاتا ہے اور اس کے برعکس جو نظامہائے حیات عقل نے حواس کے سہاروں پر قائم کیے ہیں اُن میں یہ چیز مفقود ہے۔ مثلاً اسلام کے نظامِ معیشت میں انسان کے مختلف داعیات کو اس خوبی سے ایک دوسرے میں سمو دیا گیا ہے کہ وہ ایک دوسرے کے خلاف برسرِ پیکار ہونے کی بجائے ایک دوسرے کی دستگیری کرتے ہیں۔ اسلام نے سب سے پہلے انسان کو اس حقیقت سے آگاہ کیا ہے کہ خالقِ کائنات ہی درحقیقت اس دنیا کے سارے خزانوں کا مالک ہے۔ انسان کی حیثیت ایک امین کی سی ہے۔ اس کے بعد اس نے اس کے ذہن میں اس خیال کو بھی راسخ کیا ہے کہ اصل زندگی آخرت کی ہے اور حیاتِ مستعار کے یہ چند لمحات محض آزمائش گاہ ہیں۔ پھر اُس نے انسان کے جسم و جان کے فطری مطالبات کو بھی تسلیم کیا ہے اور اُن کو پورا کرنے کے لیے انسان کو جد و جہد کرنے کی تلقین کی ہے۔ اور اس کے ساتھ یہ بھی بتا دیا ہے کہ اس جد و جہد میں بھی اُسے کھلی چھوٹ نہیں دی گئی بلکہ اس معاملہ میں بھی اُس پر چند پابندیاں عائد ہوتی ہیں۔ اور آخر میں اُسے یہ بھی ذہن نشین کرایا گیا ہے کہ وہ جو کچھ یہاں کرتا ہے اُس

کا ایک دن اُسے حساب پیش کرتا ہوگا اور اسی پر اُس کے مستقبل کا فیصلہ ہوگا۔ ان مختلف عوامل کے تعامل سے جو نظامِ معیشت وجود میں آئے گا اُس میں کوئی جھول نہیں ہوگا کیونکہ اس میں ہر پہلو پر پوری پوری نگاہ رکھی گئی ہے۔ یہ نظام تجرباتی عقل کے معیار پر بھی اُسی طرح پُورا اترتا ہے جس طرح کہ اخلاقی معیار پر کیونکہ اس میں ہمہ گیری ہے۔ اس کے برعکس جو نظامِ معیشت ہمیں خدا ناشناس تمدنوں کی وساطت سے ملا ہے اُس میں کوئی ربط و نطابق نہیں۔ ایک طرف تو اس نظام کے علمبردار اس بات کے دعویدار ہیں کہ ہر وہ چیز غلط ہے جو محسوسات سے ماوراء ہے اور اسی بنیاد پر انھوں نے ایک نظامِ معیشت ترتیب دیا ہے تو دوسری طرف وہ ایک اخلاقی ضابطہ بھی پیش کرتے ہیں۔ ایک مادہ پرست کا یہ فعل سراسر غیر عقلی ہے کیونکہ مادی مقدمات سے منطقی طور پر وہ نتائج نہیں نکلتے جن کو مادہ پرست بطور اخلاقی ضابطہ کے پیش کرتا ہے۔ جب ہم یہ تسلیم کر لیتے ہیں کہ ہمارے افکار و تصورات محض مادہ کی تخلیق ہیں۔ انسان کو اپنے کسی فعل کا کوئی اختیار نہیں۔ تو اس کے بعد اخلاق کا لفظ بالکل بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے۔ کیونکہ ہم مشین کے کسی فعل پر نیک و بد کا اطلاق نہیں کرتے۔ جو چیز خارجی حالات سے میکانکی طور پر پیدا ہو جائے اور ہمارے ارادہ و اختیار کے بغیر ہم پر زندگی بھر مسلط رہے وہ بُری یا اچھی کیسے کہلائی جا سکتی ہے؟

(باقی)

# ملّتِ اسلامیہ کا فقہی سرمایہ

(ڈاکٹر معروف دوالیبی پروفیسر قانون اسلامی لا کالج، شام)

عہدِ صحابہؓ کے بعد امت میں علوم و فنون کی تدوین کی جو حیرت انگیز تحریک اُٹھی، اُس نے اگرچہ زندگی کے ہر گوشے پر علوم و معارف کے انبار لگا دیئے۔ مگر امت کو سب سے زیادہ جس شعبۂ علم سے فائدہ پہنچا وہ اسلامی قانون کا شعبہ ہے۔ فقہائے اسلام نے اس شعبے میں جو تحقیقی و تالیفی سرگرمیاں دکھائی ہیں اور قانونی مواد پر مشتمل جو قابلِ قدر اور باخراط ذخیرہ مستقبل کی نسلوں کی طرف منتقل کیا ہے اُس کی نظیر دوسری کسی قوم کی تاریخ سے مہیا نہیں کی جاسکتی اور نہ کسی دوسری قوم کا علمی و قانونی ورثہ اس کے مقابلے میں رکھا جا سکتا ہے۔ شعبۂ قانون کی ترقی و شادابی اور اس سے علماء کا غیر معمولی شغف دراصل تین بنیادی عوامل کا رہینِ منت ہے۔

پہلا بنیادی عامل اجتہاد ہے۔ شریعت اسلامی نے شروع ہی سے اجتہاد کو قانون کے مآخذ اور مصادر کے دائرے میں شامل کر لیا تھا۔ اور اس کے اختیارات اسلامی حکومت کی آزاد عدلیہ اور فقہائے اسلام کی خداداد صلاحیتوں کو تفویض کر دیئے تھے۔ شریعتِ اسلامی کا یہ فیصلہ فطری تقاضوں سے ہم آہنگ ہونے کی وجہ سے تحقیق و تدقیق اور بحث و نظر کے راستوں کو کھولنے کا بہت بڑا محرک ثابت ہوا۔ اور اس نے ہر فقیہ اور ہر قانون دان کے اندر یہ ولولہ پیدا کر دیا کہ وہ اپنے اجتہادات اور نتائجِ تحقیق کو جامۂ تدوین و ترتیب پہنائے۔ اجتہاد اور قیاس کی بساط لپٹ جانے کا دور بہت بعد کا ہے۔ جس دور کی بات ہم کر رہے ہیں —— اور وہی دراصل ہمارے فقہی و قانونی سرمائے کے توسّع کا دور ہے —— اس وقت علماء اور حاملینِ فقہ کی جانب سے کبھی یہ کوشش نہیں کی گئی

کہ وہ اجتہاد کے دروازے پر تالے چڑھا دیں۔ اور لوگوں کو صرف ایک مخصوص مذہب کی پیروی پر مجبور کریں۔ اور اُس علمی تحریک کے روز افزوں پھیلاؤ کو روک دیں جس کے برگ و بار سے آج تک امت نہ صرف محظوظ ہو رہی ہے بلکہ دوسری اقوام کے سامنے اُس کا سر فخر بلند ہے۔ اس کے برعکس ہمیں ایسی مثالیں ملتی ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی وقت "وحدتِ مذہب" کا خیال نوکِ زبان پر لایا ہے تو خود فقہاء نے اس کی مخالفت کی ہے۔ اس وقت ہمارے سامنے اس کی دو بیّن مثالیں موجود ہیں:-

۱- مسندِ خلافت پر متمکن ہونے کے بعد عباسی خلیفہ منصور جب حج کو گیا تو وہاں امام مالک سے اُس کی ملاقات ہوئی۔ امام مالک فرماتے ہیں کہ اس وقت منصور نے مجھ سے کہا: "میں نے پختہ نیت کر لی ہے کہ آپ کی تصنیف (مؤطا) کی نقلیں کروا کر مسلمانوں کے ہر شہر میں ایک ایک نقل بھیج دوں اور حکم جاری کر دوں کہ لوگ اس کے احکام پر عمل کریں اور اس کے سوا کسی کی طرف رجوع نہ کریں"۔ میں نے کہا: امیر المومنین! آپ کا یہ خیال درست نہیں ہے۔ لوگوں کے اندر پہلے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام کے اقوال جاری و ساری ہیں۔ ان کی زبانوں پر مختلف احادیث کا چرچا ہے۔ اور ہر گروہ اپنے انہی احکام و فتاویٰ پر قائم ہے جو صحابۂ کرام سے وراثتہً اُن تک پہنچے ہیں۔ ایسی حالت میں لوگوں کے اختیار کردہ مسلک سے تعرّض کرنا مناسب نہیں ہے"۔

۲- امام مالک ہی سے ایک دوسری روایت ہے جسے ابو نعیم نے حلیہ میں بیان کیا ہے امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ "ہارون الرشید نے مجھ سے مشورہ طلب کیا کہ وہ چاہتا ہے کہ مؤطا کو خانۂ کعبہ میں آویزاں کرے اور تمام مسلمانوں کو فقہی احکام میں اس کی پیروی پر مجبور کرے۔ لیکن میں نے جواب دیا کہ "ایسا نہ کرو، خود صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اندر جزئیات و فروعات میں اختلافات برپا تھا۔ اور وہ اسی حالت میں مختلف شہروں میں پھیل گئے اور اُن میں سے ہر شخص راہِ صواب پر تھا"۔

دوسرا بنیادی عامل، جو ہمارے قانونی اور تشریعی ذخیرے کے اندر تعجب خیز فراوانی اور بہتات کا موجب ہوا ہے، یہ تھا کہ اسلامی سلطنت کے وسیع و عریض اطراف میں بیک وقت اجتہادی قوتیں سرگرم عمل تھیں۔ اور اندلس سے لے کر حدودِ چین تک مجتہدین کی مجالس درس پھیلی ہوئی تھیں۔ چونکہ ہر خطّے کے باشندے جُدا جُدا عادات و مزاج رکھتے تھے۔ ہر ایک کی اقتصادی و تمدّنی ضروریات دوسرے سے مختلف تھیں، اس وجہ سے ہر خطّے کے لوگ لاتعداد ایسے مسائل و معاملات سے دوچار تھے جن کے بارے میں کتاب اللہ یا سنتِ رسُول سے اُن کے پاس کوئی رہنمائی نہ تھی۔ چنانچہ وہاں کے علماء کو ضرورت محسوس ہوئی کہ ایسے مسائل و معاملات کے بارے میں اپنی اجتہادی بصیرت سے کام لیں اور کتاب و سنت سے ان کے احکام مستنبط کریں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر خطہ میں تخریجِ احکام اور استنباطِ مسائل کا عمل جاری ہو گیا اور اس طرح عالمِ اسلامی کے ہر بڑے شہر میں فقہ اسلامی کا مرکز وجود میں آ گیا۔ حدودِ چین کی طرف افغانستان، ایران میں نیشا پور، عراق میں بغداد، کوفہ اور بصرہ، شام میں دمشق اور حمص، حجاز میں مدینہ اور مکہ، مصر میں فسطاط، تونس میں قیروان، اندلس میں قرطبہ، غرناطہ اور طلیطلہ کے تاریخی شہر ائمۂ مجتہدین اور بالغ نظر مقنّنین کے وجود سے مالا مال رہے ہیں۔ ان عواصم (CAPITALS) کے علاوہ چھوٹے چھوٹے شہروں کی تعداد احاطۂ شمار سے باہر ہے جہاں مدّتِ مدید تک تحقیقات و تخریجات کے چشمے اُبلتے رہے ہیں اور امت کی کھیتی کو سیراب کرتے رہے ہیں۔

اسی طرح فقہی ثروت میں اضافے اور ازدیاد کا باعث حج کا عالمگیر اجتماع بھی تھا۔ دورِ اجتہاد میں علماء کی معتد بہ تعداد اسلامی سلطنت کے اطراف و اکناف سے جمع ہو کر ہر سال حج کے لیے آتی۔ اور اس سے مکہ اور مدینہ میں سال بہ سال علمی کانفرنس کا انعقاد ہوتا رہتا تھا۔ جس میں ہر صاحبِ علم اپنے اپنے علمی افکار، اجتہادی آراء اور اپنے ملک کے پیش آمدہ مسائل دوسروں کے سامنے رکھتا تھا۔ ان پر تبادلۂ خیالات ہوتا۔ مذاکرات و مباحثے

ہوتے ۔ ایک خطہ کے علماء کو دوسرے خطے کے علماء کے خیالات و آراء سے مستفید ہونے اور ہر ایک کو اپنے اپنے حالات کے مطابق مسائل و احکام اختیار کر لینے کا موقع ملتا ۔ اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ایسی عالمگیر سالانہ علمی کانفرنسیں، جو حج کے طفیل منعقد ہو جایا کرتی تھیں، کتنے عظیم اثرات کی حامل ہوتی تھیں ۔ اور انہوں نے مجتہدانہ دقت رسی اور فقہی تالیف و تصنیف کی تحریک کو فروغ دینے میں کتنا حصہ لیا ہے؟

ان تین اساسی محرکات کے فیض سے مسلمان قوم کے اندر اسلامی قانون کے لٹریچر کی بڑی بڑی الماریاں وجود میں آگئیں ۔ ان الماریوں میں مشرق سے لے کر مغرب تک کی گوناگوں اجتہادی صلاحیتوں، تفقہ و استنباط کے تجربے ہوئے ذوق اور تشریع و تقنین کے ملکہ سے بہرہ مند طبائع کے نتائج تحقیق، جنہیں ہم موجودہ اصطلاح میں قانونی نظائر سے تعبیر کرتے ہیں، مجموعوں کی شکل میں موجود ہیں ۔ اور صرف ایک ملک میں نہیں، بلکہ قدیم دنیا کے تینوں براعظموں میں ان جواہرات کی بہتات ہے ۔ ان مجموعوں میں جس کثرت کے ساتھ احکام و مسائل کو جمع کیا گیا ہے اور ان پر جس قدر سیر حاصل اور ہمہ پہلو بحثیں کی گئی ہیں اُس کی نظیر دنیا کے کسی قانونی لٹریچر میں نہیں ملتی ۔ اس قانونی لٹریچر کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ اگرچہ یہ مختلف ممالک کے مقننین اور ارباب اجتہاد کی کاوشوں پر مشتمل ہے اور مختلف طبائع اور متضاد ذوق اس کی تخلیق کرتے رہے ہیں، بایں ہمہ آج ہمارے سامنے وہ اس صورت میں ہے کہ گویا یہ ایک ہی دارالضرب کے سکے ہیں اور ایک ہی کاریگر کے ہاتھ نے ان کی تراش خراش کی ہے ۔

جگہ کی قلت میرے راستے میں حائل ہے ورنہ میں کتب خانۂ اسلام کی کم از کم ان اہم اور نفیس ترین کتابوں میں سے قارئین کرام کو روشناس کراتا جو آج تک ہمارے عظیم المرتبت علماء کے قلم سے نکلی ہیں ۔ اس لیے میں اس خیال سے قطع نظر کر کے صرف یہ بیان کرنے پر اکتفا کرتا ہوں کہ یہ کتب خانہ ترتیب و تدوین اور موضوعِ بحث کے لحاظ سے کتنی اقسام پر مشتمل ہے ۔

تمام فقہی کتابوں اور قانونی مجلّوں کو نوعیتِ ترتیب کے لحاظ سے ہم سات قسموں میں

تقسیم کر سکتے ہیں۔ ان میں سے پہلی قسم میں وہ مجموعے شامل ہیں جن میں احکام کو احادیث و آثار کے ضمن میں بیان کیا گیا ہے۔ اور ان کی ترتیب احکامِ فقہیہ کی ترتیب کے لحاظ سے رکھی گئی ہے اور انہیں ابواب و فصول کے تحت درج کیا گیا ہے۔ اور بعض ابواب کے آخر میں مؤلف نے احادیث و آثار کے ذکر کے بعد بعض ایسے احکام و وقائع بھی درج کر دیئے ہیں جو اس کے نزدیک اس باب کے اشباہ و نظائر (PRECEDENTS) کی حیثیت رکھتے ہیں یا ان پر اپنے فقہی قواعد کی رُو سے حکم لگایا ہے۔ اس طرح کے مجموعوں میں عمدہ ترین مجموعہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ہے جسے امام موصوف نے "مؤطا" کا نام دیا ہے۔

دوسری قسم میں عام فقہی کتب داخل ہیں، جن میں احادیث و آثار کو بیان نہیں کیا گیا بلکہ صرف فقہی احکام کا ذکر ہے۔ اور مؤلف نے ان احکام کو ابواب و فصول کے ضمن میں اپنے فقہی مسلک کے مطابق بیان کیا ہے۔ اس طرز کی بہترین کتاب المبسوط ہے۔ یہ کتاب اپنے مواد و مطالب کے لحاظ سے بڑی بلند پایہ ہے۔ اور چھ ضخیم جلدوں میں ہے۔ اسے امام ابوحنیفہ کے شاگرد امام محمد بن حسن شیبانی نے تالیف کیا ہے۔ امام محمد نے اس میں لاکھوں کی تعداد تک مسائل جمع کر دیئے ہیں۔ ان میں سے ہزاروں مسائل وہ ہیں جن کے جوابات امام ابوحنیفہ نے مستنبط کیے ہیں اور ہزاروں ایسے ہیں جن میں صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد) نے اپنے استاذ امام ابوحنیفہ سے اختلاف کیا ہے۔ کتاب کی تدوین میں مؤلف موصوف نے یہ طریقہ اختیار کیا ہے کہ کسی باب کو جب وہ شروع کرتے ہیں تو سب سے پہلے اُن احادیث و آثار کو لاتے ہیں جو اس باب سے متعلق ان کے پاس ہوتے ہیں۔ پھر ان سے مستخرج ہونے والے مسائل بیان کرتے ہیں۔ اور بالعموم باب کا خاتمہ ان مسائل پر کرتے ہیں جن میں امام ابوحنیفہ اور ابن ابی لیلیٰ نے اختلاف کیا ہے۔ احکام کی علتوں اور توجیہات کے ذکر سے یہ کتاب خالی ہے۔

تیسری قسم کتبِ آثار کی ہے۔ جن میں مختلف مذاہب کے علماء نے اپنے مذہب کے ایسے

تمام آثار جمع کر دیئے گئے ہیں جن سے اس مذہب کے ائمہ نے احکام و فروع میں استدلال کیا ہے امام محمد کی کتاب الآثار اسی نوعیت کی ہے۔ انہوں نے اس میں وہ تمام آثار درج کر دیئے ہیں جن سے ائمۂ احناف استدلال کرتے ہیں۔

چوتھی قسم ان کتابوں کی ہے جن میں مسائل پر علمی حیثیت سے تنقید کی گئی ہے۔ اور مؤلفین نے ان میں اپنے مخالفین کے مسالک و آراء کا تجزیہ و تحلیل کر کے اُن کی کمزوریوں کو نمایاں کیا ہے اور اپنے مذہب کی صحت و صواب کے وجوہ واضح کیے ہیں۔ امام محمد کی کتاب "الرد علی اہل المدینۃ" اسی طرز کی کتاب ہے۔ یہ انہوں نے اہلِ مدینہ کے رد میں لکھی ہے اور اس میں ان مسائل پر بحث کی ہے جن میں امام ابو حنیفہ نے اہلِ مدینہ کی مخالفت کی ہے! امام شافعی رحمہ اللہ نے بھی اپنی کتاب "الام" میں اس کو روایت کیا ہے۔ اور اس کے ہر مسئلہ پر تعقیب کر کے اس میں یا تو اہل مدینہ کی تائید کی ہے یا امام ابو حنیفہ کی رائے سے موافقت کی ہے یا دونوں کی تردید کی ہے۔ میری نگاہ میں قانونی نقد و جرح کے موضوع پر اس سے بہتر کوئی کتاب نہیں ہے۔ اس کتاب سے قانون کے طالب علم کو نہ صرف مختلف فیہ احکام اور ان پر تنقید کرنے کا اسلوب ہی معلوم ہوگا بلکہ اس سے بڑھ کر یہ کتاب اس کے اندر قانونی نکتہ رسی کا ذوق بھی پیدا کر دے گی۔ اور یہ بات فقہ و قانون کی دوسری کسی کتاب سے حاصل نہیں ہوتی۔ مثال کے طور پر ہم آپ کے سامنے کتاب کا ایک باب نقل کرتے ہیں جس سے پوری کتاب کا اندازہ معلوم کرنے میں آسانی ہو جائے گی۔ اس باب میں اس امر پر بحث کی گئی ہے کہ ایک شخص ایک دوسرے شخص کو پکڑ رکھتا ہے اور ایک تیسرا شخص اُسے قتل کر دیتا ہے۔ اب معلوم یہ کرنا ہے کہ قانون کی نگاہ میں پکڑ رکھنے والے کی حیثیت کیا ہے۔ اور یہ واضح ہے کہ وہ قاتل نہیں ہے بلکہ قاتل کے لیے معاون بنا ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ پکڑ رکھنے والے پر قصاص نہیں ہے۔ قصاص صرف قاتل پر ہے۔ البتہ پکڑ رکھنے والے کو اذیت ناک سزا دی جائے گی اور اُسے جیل میں ڈالا جائے گا ...

# رسائل و مسائل

## تجارتی قرضوں پر سُود

سوال : ماہ جون کے ترجمان القرآن میں جناب نے میرے سوال متعلقہ تجارتی سود اور اپنے جواب کو نقل فرمایا ہے جس سے مجھے جسارت ہوتی ہے کہ باوجود اس کے کہ میں نے جناب کو مزید تکلیف نہ دینے کا وعدہ کیا تھا، آپ سے تھوڑی سی اور وضاحت کی درخواست کروں۔

۱- آپ نے تحریر فرمایا ہے "اسی طرح عرب میں قرض کے معاملات کی بھی چند صورتیں رائج تھیں۔ ان سب میں یہ بات مشترک تھی کہ لین دین کی قرار داد میں اصل سے زائد ایک رقم ادا کرنا بطور شرط کے شامل ہوتا تھا اور اسی کا نام اہل عرب 'ربوٰ' رکھتے تھے"۔ اس سے ظاہر ہے کہ جناب نے بھی رائج الوقت اقسام قرض سے ہی زیادتی کی نوعیت کا استنباط کیا ہے۔ اور یہی میری کوشش رہی ہے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ جاہلیت کے عرب میں قرض کی جو صورتیں رائج تھیں ان سب کو اکٹھا کیا جائے اور دیکھا جائے کہ ان سب میں کیا جزو مشترک تھا۔ جناب کے نزدیک جو بات مشترک تھی وہ یہ تھی کہ لین دین کی قرار داد میں اصل سے زائد ایک رقم ادا کرنا بطور شرط کے شامل ہوتا تھا۔ میری عرض ہے کہ ایک اور بات بھی مشترک تھی اور وہ یہ کہ مدیون کی حاجتمندی کی وجہ اس پر ناجائز شرائط عائد کی جاسکتی تھیں یا بالفاظ دیگر اس پر جبر و ظلم کا احتمال تھا۔ قرض کی جتنی مثالیں آپ نے اپنی کتاب سود میں لکھی ہیں ان سب میں یہ احتمال موجود ہے۔ اس لیے یہ جزو مشترک بھی ربوٰ کی تعریف میں شامل ہونا چاہیے اور اس کو شامل کیے بغیر ربوٰ کی تعریف نامکمل رہ جائیگی۔ احتمالِ جبر و ظلم، سب حاجتمندانہ (NON-PRODUCTIVE) اور صرفی (CONSUMPTION) قرضوں کا

خاصہ ہے اور شاید یہی وجہ تحریم ربٰو ہو۔ لیکن اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اس زمانہ میں عرب منفعت بخش (PRODUCTIVE) کاموں کے لیے بھی سود پر روپیہ قرض لیتے تھے تو میرا نظریہ غلط ہو جائے گا۔ چونکہ میری اپنی کوشش جاہلیت کے عربوں میں اس قسم کے قرض کا کھوج لگانے میں ناکام رہی اس لیے میں نے جناب کو تکلیف دی ہے، اور امید رکھتا ہوں کہ آپ اپنی تحقیق کی بنا پر فرما سکیں گے کہ آیا منفعت بخش (PRODUCTIVE) قرض کا بھی ان دنوں عربوں میں رواج تھا کہ نہیں؟ جناب نے قرض کی جو مختلف صورتیں نقل فرمائی ہیں ان میں صرف ایک ہے جس کا تجارت سے کچھ تعلق معلوم ہوتا ہے یعنی وہ جو قتادہ نے بیان فرمائی ہے کہ "ایک شخص ایک شخص کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کرتا اور ادائے قیمت کے لیے ایک وقت مقررہ تک مہلت دیتا۔ اگر وہ مدت گزر جاتی اور قیمت ادا نہ ہوتی تو پھر وہ مزید مہلت دیتا اور قیمت میں اضافہ کر دیتا۔" غور فرمائیے کہ یہ زیادتی کس وقت عائد کی جاتی تھی؟ جب کہ قرضدار وقت مقررہ پر قیمت ادا کرنے سے عاجز ہو چکا ہوتا تھا۔ اور قرض خواہ اپنی من مانی شرائط اس سے منوا سکتا تھا یعنی جبر و ظلم کا احتمال موجود تھا۔

(۳) جناب نے خمر کی مثال دی ہے اور فرمایا ہے کہ حکم تحریم کا کسی نے یہ مطلب نہیں لیا کہ یہ حکم صرف اس قسم کی شراب یا ان اقسام کی شرابوں کے لیے، جو عرب میں اس وقت رائج تھیں، مخصوص ہے۔ بلکہ یہ سمجھا گیا کہ ان سب میں جو ایک صفت مشترک، یعنی نشہ آور ہونے کی صفت پائی جاتی ہے، اصل حرمت اسی کی ہے۔ میری عرض ہے کہ اسی طرح ہمیں ربٰو کی ضرر رساں صفتِ مشترک معلوم کرنی چاہیے۔ اصل حرمت اسی کی ہوگی، اور سود کی جو صورتیں اس ضرر سے مبرا ہوں ان کو "ربٰو" کے تحت نہ لانا چاہیے۔

(۴) سورۂ بقرہ کی آیت وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ سے جناب نے استدلال فرمایا ہے کہ راس المال سے زیادہ لینا ہی ربٰو ہے۔ کیونکہ اگر قرض کی بعض خاص صورتوں ہی میں یہ زیادتی [illegible] ہوتی تو اشارہ [illegible] میں یہ مقصد ظاہر کر دیا جاتا۔

مثلاً یہ کہ حاجتمند کو قرض دے کر زیادہ نہ وصول کرو۔ اس آیت کو اس کے ماسبق سے ملا کر پڑھیے تو پورا حکم یہ ہے "یا ایها الذین اٰمنوا اتقوا اللہ وذروا ما بقی من الربٰوا ان کنتم مومنین، فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللہ ورسولہ، فان تبتم فلکم رؤس اموالکم لا تظلمون ولا تظلمون"۔ یہ احکام اس ربوٰ، بڑھوتری کو چھوڑنے کے لیے تھے جو اس وقت قرض خواہوں کو ملنے والی تھی۔ اس لیے لازماً اس کا تعلق ان اقسام قرض سے تھا جو اس وقت رائج تھیں، اور راس المال کا حکم بھی انہی اقسام قرض سے تعلق رکھتا ہے۔

(۵) جناب نے درست فرمایا کہ میرے پاس اس امر کا کوئی تاریخی ثبوت نہیں ہے کہ اس زمانے میں کوئی شخص قرض لے کر تجارت نہیں کرتا تھا نہ اس امر کا کوئی ثبوت ہے کہ وہ ان تجارتوں میں بھی کوئی تاجر کبھی دوسرے تاجر ... سے قرض نہ لیتا تھا لیکن ان قرائن سے جن کا ذکر میں نے اپنے پہلے خطوط میں کیا ہے، یہ اغلب تو معلوم ہوتا ہے کہ ان دنوں کے عربوں میں اس قسم کے قرض رائج نہ تھے۔ میرا نظریہ یہ ہے کہ ربوٰ، لینے والے کے لیے جس قدر سخت سزا مقرر کی گئی ہے اس کے پیش نظر بڑھوتری کسی قسم کو ربوٰ میں شامل نہ کرنا چاہیے جب تک کہ یہ یقین نہ ہو جائے کہ دراصل رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں بھی وہ ربوٰ میں شامل تھی۔ اس کے برخلاف جناب کا نظریہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ گمان کی بنا پر ہی اس کو ربوٰ میں شامل تصور کر لینا چاہیے اور جب تک پورا ثبوت اس بات کا نہ مل جائے کہ اس قسم کی بڑھوتری کا ان دنوں رواج نہ تھا، اس کو ربوٰ کی حدود سے خارج نہ سمجھنا چاہیے۔ جناب کا نظریہ احتیاط و زہد پر مبنی ہے لیکن مجھے ڈر ہے کہ یہ احتیاط کہیں دنیوی نقصان کے علاوہ اخروی نقصان کا باعث بھی نہ ہو۔ آج کل کی دنیا میں بغیر تجارتی سود کے گذارہ نہیں۔ جو قوم اس سے پرہیز کرتی ہے وہ دوسری قوموں کے مقابلہ میں ... لحاظ سے پست اور کمزور رہ جاتی ہے اور ایسی کمزوری کا جا اثر اس قوم کی آزادی پر پڑ سکتا ہے، وہ جناب سے مخفی

نہیں اللہ تعالیٰ کو یقیناً مرغوب نہ ہوگا کہ مسلمان محکوم ہوکر رہیں۔ سورۂ مائدہ کی آیت "لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبٰتِ مَا اَحَلَّ اللّٰهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوْا" کی تشریح میں جناب نے تفہیم القرآن میں لکھا ہے "اس آیت میں دو باتیں ارشاد ہوئی ہیں، ایک یہ کہ خود حلال حرام کے مختار نہ بن جاؤ، حلال وہی ہے جو اللہ نے حلال کیا، اور حرام وہی ہے جو اللہ نے حرام کیا۔" مزید نوٹ نمبر ا میں جناب نے ارشاد فرمایا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر مسلمان کو اپنے اوپر سختی کرنے سے روکا ہے۔ اس لیے کیا یہ درست نہ ہوگا کہ جب تک اس کا ثبوت نہ مل جائے کہ تجارتی (PRODUCTIVE) سود بھی ربوٰ میں شامل تھا، اس کو گمان کی بناء پر حرام قرار نہ دیا جائے؟

(۶) جو سودی رقم مجھے پراویڈنٹ فنڈ سے ملی تھی اسے چند روز بعد ہی ایک دوست بطور قرض لے گئے اور آج تک اُن سے واپس نہیں ملی لیکن اگر مل گئی تو انشاء اللہ تعالیٰ آپ کی ہدایت کے مطابق میں اس کو اپنی ذات پر خرچ نہ کروں گا۔

(۷) ایک غیر متعلقہ امر کے متعلق بھی جناب سے کچھ پوچھنا چاہتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ خمر و میسر کے متعلق فرماتے ہیں "اثمهما اكبر من نفعهما"۔ آپ نے اس آیت کا ترجمہ یہ کیا ہے کہ ان کا نقصان ان کے فائدے سے بہت زیادہ ہے۔ لغت کی جو کتابیں میری نظر سے گذری ہیں ان میں مجھے "اثم" کا ترجمہ "نقصان" نہیں ملا۔ جناب سے استدعا ہے کہ اپنے ترجمہ کے حق میں کوئی مستند حوالہ عنایت فرما کر ممنون فرمادیں۔

جواب:۔ عنایت نامہ مورخہ ۱۴ر جولائی مجھے بروقت مل گیا تھا، لیکن اس وقت سے اب تک مسلسل ایسی مصروفیت رہی کہ جواب لکھنے کی مہلت نہ مل سکی۔ اس تاخیر کے لیے معافی چاہتا ہوں۔ آپ نے جن نکات کی طرف توجہ دلائی ہے ان کے متعلق کچھ عرض کرنے سے پہلے میں چاہتا ہوں کہ آپ ایک مرتبہ پھر اصل مسئلے کو نئے سرے سے سمجھنے کی کوشش فرمائیں۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ "الربوٰ" جس کو قرآن نے حرام کیا ہے اس کی حقیقت یا بالفاظ دیگر علتِ حرمت کیا ہے۔

آیا یہ کہ ایک شخص اپنے دیئے ہوئے مال راس المال سے زیادہ وصول کرے، یا یہ کہ وہ دوسرے شخص کی حاجت مندی سے ناجائز فائدہ اٹھائے؟ میں پہلی چیز کو اس کی حقیقت اور علتِ حرمت کہتا ہوں، اور اس کے دلائل مختصراً یہ ہیں:-

۱- قرآن جس چیز کو حرام کر رہا ہے اس کے لیے وہ مطلق لفظ الربٰو استعمال کرتا ہے جس کا مفہوم لغت عرب میں مجرد زیادتی ہے۔ حاجت مند سے زیادہ لینا اس لفظ کے مفہوم میں شامل نہیں ہے۔ غیر حاجت مند کو قرض دیکر، یا بارآور اغراض کے لیے قرض دے کر زیادہ واپس لیا جائے تب بھی لغت کے اعتبار سے اس زیادتی پر الربٰو ہی کا اطلاق ہو گا۔

۲- قرآن خود اس الربٰو کو کسی ایسی قید سے مقید نہیں کرتا جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ وہ اُس ربٰو کو حرام کرنا چاہتا ہے جو کسی حاجت مند کو قرض دے کر وصول کیا جائے، اور اُس ربا کو حکمِ حرمت سے خارج کرنا چاہتا ہے جو غیر حاجت مند لوگوں سے، یا بارآور اغراض کے لیے قرض دے کر کاروباری لوگوں سے وصول کیا جائے۔

۳- اہلِ عرب قرض پر منافع لینے اور بیع پر منافع لینے کو یکساں سمجھتے تھے۔ چنانچہ ان کا قول تھا کہ اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا۔ قرآن نے ان دونوں قسم کے منافعوں میں فرق کرکے واضح کر دیا کہ بیع کا منافع حلال اور قرض کا منافع حرام ہے۔ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا۔ اس سے یہ بات صاف ہو گئی کہ نفع کی غرض سے بیع اور شرکت فی البیع کا دروازہ تو کھلا ہوا ہے مگر قرض کی شکل میں روپیہ لگا کر فائدہ کمانے کا دروازہ بند ہے۔

۴- قرآن نے لکم رؤس اموالکم کہہ کر اس بات کی وضاحت بھی کر دی کہ قرض دینے والا صرف اتنا ہی واپس لینے کا حق دار ہے جتنا اس نے دیا ہے۔ اس سے زائد لینے کا حقدار نہیں ہے۔ یہاں بھی کوئی اشارہ اس امر کی طرف نہیں ہے کہ جس شخص کو بارآور اغراض کے لیے راس المال دیا گیا ہو اس سے اصل پر کچھ زائد لینے کا حق دائن کو حاصل ہوتا ہے۔

۵- لغت اور قرآن کے بعد تیسرا اہم ترین ماخذ سنت ہے جس سے اللہ تعالیٰ کے احکام

کا منشا معلوم کیا جا سکتا ہے۔ یہاں بھی ہم دیکھتے ہیں کہ علتِ حکم مجرّد زیادتی کو قرار دیا گیا ہے، نہ کہ اس زیادتی کو جو کسی حاجت مند سے وصول کی جائے۔ حدیث میں یہ صراحت ہے کہ کُلُّ قَرْضٍ جَرَّ مَنْفَعَةً فَهُوَ وَجْهٌ مِّنْ وُجُوْهِ الرِّبٰو (بیہقی)، اور کُلُّ قَرْضٍ جَرَّ بِهٖ نَفْعًا فَهُوَ رِبٰو (مسند حارث بن اسامہ) یعنی "ہر وہ قرض جس سے نفع اٹھایا جائے ربٰو ہے"۔

۶- نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف اس ربا کی حُرمت پر اکتفا نہیں فرمایا جو قرض کی صورت میں لیا جاتا ہے، بلکہ دست بدست لین دین کی صورت میں بھی ایک ہی جنس کی اشیا کے درمیان تفاضل کا معاملہ کرنا حرام کر دیا۔ ظاہر ہے کہ اس میں حاجت مندی کا کوئی سوال نہیں ہے۔ اور اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کے حکم کا جو منشا سمجھا تھا وہ لامحالہ یہی تھا کہ زیادہ ستانی کو اللہ حرام کرنا چاہتا ہے۔ اسی کے رجحانات کو ختم کرنے کے لیے حضورؐ نے قرض کے علاوہ دست بدست لین دین میں بھی زیادہ ستانی سے منع فرما دیا۔

۷- امت کے تمام فقہا نے بالاتفاق اس حکم کا منشا یہی سمجھا ہے کہ قرض کے معاملہ میں اصل سے زائد جو کچھ بھی لیا جائے وہ حرام ہے، قطع نظر اس سے کہ قرض لینے والا اپنی شخصی حاجات کے لیے قرض لے، یا کسی نفع آور کام میں لگانے کے لیے۔ ھو فی الشرع الزیادۃ علی اصل المال من غیر عقد تبایع (نہایہ ابن اثیر) یعنی "شریعت کی اصطلاح میں ربا سے مراد اصل مال سے زیادہ لینا ہے بغیر اس کے کہ فریقین میں بیع کا معاملہ ہوا ہو"۔ اس تعریف کے مطابق تمام فقہا اس نفع کو حرام قرار دیتے ہیں جو قرض دے کر دائن مدیون سے حاصل کرے۔

ان وجوہ کو نظر انداز کر کے آپ جس بنا پر حرمتِ ربٰو کو صرف ان قرضوں تک محدود رکھنا چاہتے ہیں جو حاجت مند لوگ اپنی ذاتی ضروریات کے لیے لیں، اور نفع بخش کاموں پر لگانے کے لیے جو قرض دیا جائے اس کے سود کو اس حرمت سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، وہ صرف یہ ہے کہ آپ کے نزدیک عرب میں نزولِ قرآن کے وقت صرف پہلی قسم کے معاملۂ قرض کا رواج تھا، اور دوسری قسم کے کاروبار قرض کا رواج دنیا میں بہت بعد میں شروع ہوا۔ لیکن آپ کی

یہ رائے اس وقت تک قبول نہیں کی جا سکتی جب تک آپ حسب ذیل سوالات کا واضح اور اطمینان بخش جواب نہ دیں۔

(۱) کیا اللہ تعالیٰ نے اور اس کے رسول نے قرضوں کے درمیان نفع آور اور غیر نفع آور کا فرق کر کے صراحۃً یا اشارۃً حرمتِ ربوٰ کو صرف دوسری قسم تک محدود، اور پہلی قسم کو حرمت کے حکم سے مستثنیٰ کیا ہے؟ اگر کیا ہے تو اس کا حوالہ ملنا چاہیے، کیونکہ حرمت کا حکم جس نے دیا ہے، مستثنیٰ کرنے کا اختیار بھی اسی کو حاصل ہے، اور اس کے کسی اشارے کے بغیر ہم اور آپ بطور خود حرام و حلال کا فیصلہ کر لینے کے مختار نہیں ہیں۔ اس سلسلے میں غالباً آپ یہ استدلال کریں گے کہ "چونکہ اس زمانے میں صرف غیر نفع آور قرضوں ہی پر سُود لینے کا رواج تھا اس لیے اللہ تعالیٰ کے حکم تحریم کو اسی سے متعلق مانا جائے گا"۔ لیکن یہ استدلال اس وقت تک نہیں چل سکتا جب تک یہ بھی فرض نہ کر لیا جائے کہ انسانی معاملات میں اللہ اور اس کے رسول کا علم بھی بس انہی معاملات تک محدود تھا جو نزولِ قرآن کے دور میں رائج تھے، اور انہیں کچھ پتہ نہ تھا کہ آگے کیا کچھ آنے والا ہے۔ نیز یہ کہ اسلام صرف ایک وقت خاص تک کے معاملات میں رہنمائی دینے والا ہے، کوئی ازلی و ابدی رہنما نہیں ہے۔ اگر یہ مفروضہ آپ کے استدلال کی بنیاد میں کام نہیں کر رہا ہے تو پھر آپ کو ماننا پڑے گا کہ معاملات کی وہ صورتیں بھی اللہ تعالیٰ کی نگاہ میں تھیں جو بعد میں پیش آنے والی تھیں، اور جب یہ آپ مان لیں گے تو آپ کو ساتھ ہی یہ بھی تسلیم کرنا ہو گا کہ اگر اللہ تعالیٰ کا منشا فی الواقع غیر نفع آور قرضوں تک ہی حکم تحریم کو محدود رکھنا ہوتا تو وہ ضرور کسی نہ کسی طریقہ سے اپنے اس منشا کو ظاہر فرما تا، اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم بھی اس منشا کو اس حد تک کھول دیتے کہ تحریم ربوٰ کا حکم تمام اقسامِ قرض پر حاوی نہ ہو سکتا۔

(۲) دوسرا سوال یہ ہے کہ آپ کے پاس اس کا کیا ثبوت ہے کہ عرب میں صرف حاجت مند لوگ ہی اپنی ذاتی ضروریات کے لیے قرض لیا کرتے تھے اور کوئی شخص کاروبار میں،

یا کسی نفع بخش کام میں لگانے کے لیے قرض نہ لیتا تھا، صرف یہ بات کہ دنیا میں نفع آور کاموں کے لیے قرض پر سرمایہ جمع کرنے کا رواج عام بہت بعد میں شروع ہوا ہے، اس بات کا فیصلہ کر دینے کے لیے کافی دلیل نہیں ہے کہ پہلے کوئی شخص کاروبار کے آغاز میں یا کاروبار کے دوران میں کبھی کاروباری اغراض کے لیے قرض نہ لیا کرتا تھا۔ آپ ایک بہت اہم مسئلے کا فیصلہ کرنے بیٹھے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے ایک حکم سے کسی چیز کو مستثنیٰ کرنا کوئی ہلکی بات نہیں ہے۔ اس کے لیے آپ کو اس سے زیادہ وزنی دلیل لانی چاہیے جو آپ پیش کر رہے ہیں۔ یہ ثبوت لانا ہمارے ذمہ نہیں ہے کہ عرب میں لوگ اس وقت کاروباری اغراض کے لیے بھی قرض لیا کرتے تھے، بلکہ یہ ثبوت آپ کے ذمہ ہے کہ ان اغراض کے لیے کوئی شخص قرض نہ لیتا تھا۔ اس لیے کہ استثنا کا دعویٰ آپ کر رہے ہیں، اور اس کی بنا آپ نے خدا اور رسول کے کسی اشارے یا تصریح پر نہیں رکھی ہے بلکہ اس دلیل پر رکھی ہے کہ عرب میں اس وقت الربوٰ کا اطلاق صرف ان قرضوں پر ہوتا تھا جو غیر نفع بخش اغراض کے لیے لیے جاتے تھے۔

اب میں مختصراً آپ کے پیش کردہ نکات کا جواب عرض کرتا ہوں۔

الربوٰ کا مفہوم متعین کرنے اور اس کی علتِ حرمت معلوم کرنے میں ہمارا انحصار صرف ان معاملات کی نوعیت پر ہی نہیں ہے جو اس وقت عرب میں رائج تھے، بلکہ لغت، بیانِ قرآن، حدیث، اور فقہائے امت کی توضیحات اس کے اصل مآخذ ہیں، اور ان کے ساتھ ایک مددگار چیز یہ بھی ہے کہ اس وقت جن معاملات پر ربوٰ کا اطلاق ہوتا تھا ان میں قدرِ مشترک معلوم کی جائے۔

آپ فرماتے ہیں کہ ان میں قدرِ مشترک صرف اصل سے زائد ایک رقم لینا ہی نہ تھا بلکہ یہ بھی تھا کہ یہ زائد رقم حاجتمندوں کو ذاتی ضروریات کے لیے قرض دے کر وصول کی جاتی تھی۔ لیکن اوّل تو اس کا اعتبار علتِ حکم مشخص کرنے میں اس لیے نہیں کیا جا سکتا کہ نہ قرآن نے اس کی طرف کوئی اشارہ کیا ہے اور نہ سنت میں کوئی چیز ایسی ملتی ہے جس کی بنا پر یہ فرض کیا جائے کہ حاجتمندوں

سے زائد رقم وصول کرنا وجہ حرمت ہے۔ دوسرے ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اس وقت قرض کے معاملات صرف اسی نوعیت تک محدود تھے۔ جہاں تک عرب کے تجارتی معاملات کا تعلق ہے ان کے بارے میں نہ یہ تصریح ہمارے علم میں آئی ہے کہ وہ قرض کے سرمائے سے چلتے تھے، اور نہ یہی تصریح ہم تک پہنچی ہے کہ ان میں قرض کا عنصر بالکل ہی شامل نہ ہوتا تھا۔ اس لیے کسی ریکارڈ پر نہ ہم مدار بحث رکھ سکتے ہیں نہ آپ۔ لیکن یہ بات تو عقل عام سے تعلق رکھتی ہے اور دنیا کے عام تجارتی معاملات کی سمجھ بوجھ رکھنے والا کوئی شخص بھی اس سے انکار نہیں کر سکتا کہ تجارت میں قرض کے سرمائے کو بطور بنیاد استعمال کرنے کا رواج چاہے بعد ہی میں شروع ہوا ہو، لیکن تاجروں کو اپنے کاروبار کے دوران میں ایک دوسرے سے بھی اور ساہوکاروں سے بھی قرض لینے کی ضرورت پہلے بھی پیش آیا کرتی تھی، اور چھوٹے تاجر بڑے تاجروں سے قرض پر مال پہلے بھی حاصل کیا کرتے تھے۔ عرب کے متعلق ایسا ریکارڈ اگر موجود نہ ہو تب بھی دنیا کے دوسرے ملکوں کے متعلق تو ایسا ریکارڈ نزول قرآن سے سینکڑوں، بلکہ کئی ہزار برس پہلے کا بھی ملتا ہے، اور تاریخی طور پر یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ پہلے زمانے میں تجارتی کاروبار قرض کے عنصر سے بالکل خالی ہوا کرتا تھا۔

آپ کا خیال یہ ہے کہ سود کے معاملات میں ضرر رساں صفت مشترک صرف یہ ہو سکتی ہے کہ حاجت مندوں کی شخصی ضروریات کے لیے قرض دے کر ان سے ظالمانہ شرح سود طے کی جائے۔ لیکن ہمارے نزدیک صرف یہی ایک ضرر رساں صفت اس میں نہیں ہے۔ یہ صفت بھی ضرر رساں ہے کہ ایک شخص یا ادارہ صرف روپیہ دے کر اپنے لیے ایک متعین منافع کی ضمانت حاصل کرے اور وہ سب لوگ جو اس روپے کے ذریعہ سے اپنی محنت، قابلیت اور دماغ سوزی کر کے منافع حاصل کرنے کی کوشش کریں ان کے لیے متعین منافع تو درکنار، خود منافع تک کی کوئی ضمانت نہ ہو۔ قرآن مجید جو قاعدہ تجویز کرتا ہے وہ یہ ہے کہ قرض کی صورت میں کسی کو مال دو تو تم اصل سے زائد کچھ لینے کے حق دار نہیں ہو، اور بیع، یعنی تجارت کا منافع حاصل کرنا چاہو تو پھر سیدھی طرح

یا تو خود براہ راست تجارت کرو، یا پھر تجارت میں شریک بن جاؤ۔ قرآن کے اسی منشا کو سمجھ کر اسلام میں مضاربت کو جائز اور سودی قرض لونا جائز قرار دیا گیا ہے۔

ذروا مابقی من الربٰو سے آپ نے جو استدلال کیا ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ یہ محض اسی زمانے کے لیے ایک وقتی حکم نہ تھا بلکہ قرآن کے دوسرے احکام کی طرح ایک ابدی حکم تھا۔ جب اور جہاں بھی کوئی آدمی ایمان لائے وہ اس حکم کا مخاطب ہے۔ اُسے اگر کسی سے اپنے دیئے ہوئے قرض پر سود لینا ہو تو اس کو سود کا مطالبہ چھوڑنا ہوگا اور صرف اپنے دیئے ہوئے راس المال کی واپسی پر اکتفا کرنا پڑے گا۔ علاوہ بریں اس آیت سے آپ کا استدلال اس دعوے پر مبنی ہے کہ اس وقت کی اقسام قرض کاروباری نوعیت کے سود سے خالی تھیں۔ یہ دعویٰ خود محتاج ثبوت ہے، اسے دلیل کیسے بنایا جا سکتا ہے۔ جن اقسامِ قرض کا آپ بار بار حوالہ دیتے ہیں کہ یہ صرف ذاتی نوعیت کے قرض ہی ہو سکتے تھے، خود ان میں یہ احتمال موجود ہے کہ ایک چھوٹا تاجر کسی بڑے تاجر سے قرض پر مال لے کر جاتا ہو اور بڑا تاجر اس پر اصل قیمت کے علاوہ سود بھی عائد کرتا ہو، پھر جب وہ مدتِ مقررہ کے اندر پوری قیمت ادا نہ کرتا ہو تو وہ مزید مہلت دے کر سود میں اور اضافہ کر دیتا ہو۔ اس طرح کے سود کے بقایا بھی تو حکم ذروا مابقی من الربٰو کی زد میں آجاتے ہیں۔ آپ کے پاس اس کا کیا ثبوت ہے کہ ان بقایا میں اس نوعیت کے بقایا شامل نہ ہوتے تھے۔

میرے نزدیک اگر تجارتی سود کو حکم ربٰو کے تحت لانے یا نہ لانے کی بنا محض گمان ہی پر ہو اگرچہ واقعہ یہ نہیں ہے، تب بھی گمان پر ایک امکانی حرام کو حلال کر دینا اس سے زیادہ خطرناک ہے کہ اسے حرام مان کر اس سے اجتناب کیا جائے۔ حدیث کا یہ حکم صاف ہے کہ دعوا الربٰو و الریبہ۔ سود کو بھی چھوڑ دو اور اس چیز کو بھی جس میں سود کا شک ہو۔ یہ بات میں برسبیل تنزل محض آپ کی اس بات کے جواب میں کہہ رہا ہوں کہ تجارتی سود کو حرام قرار دینے کی بنیاد محض گمان ہے۔ ورنہ مجھے اس امر میں کوئی شک نہیں ہے کہ یہ قطعاً حرمت کے تحت آتا ہے اور اس کے حرام ہونے کی بنا گمان نہیں ہے بلکہ قرآن اور سنت کے محکمات ہیں۔

مجھے اس بات کی مسرت ہے کہ آپ نے خود اپنے پراویڈنٹ فنڈ کے سُود کے معاملہ میں میرا مشورہ قبول فرمایا ہے۔ آپ سے توقع یہی ہے کہ کم از کم اپنی ذات کو تو مالِ مشکوک کے نتائج سے محفوظ رکھیں گے۔ خدا کرے کہ آپ دوسروں کے لیے اسے حلال کرنے کی فکر بھی چھوڑ دیں اور مالیات کے مسائل پر جو تجربہ و بصیرت آپ کو حاصل ہے اسے ایک غیر سُودی نظامِ مالیات مرتب کرنے میں استعمال کریں۔

آپ کے آخری سوال کا جواب یہ ہے کہ میں نے اثم کا ترجمہ نفع کے تقابل کی وجہ سے گناہ کے بجائے نقصان کیا ہے۔ ویسے بھی زبان کے اعتبار سے غلط بھی نہیں ہے، کیونکہ اثم کے اصل معنی خیر مطلوب کو پہنچنے میں قاصر رہ جانے کے ہیں۔ اسی معنی کے لحاظ سے عرب کہتے ہیں۔ اثمت الناقۃ، یعنی اونٹنی سست رفتار ہے۔ جتنی تیز رفتاری اس سے مطلوب ہے اس میں کوتاہی برتتی ہے۔

---

# چار اہم سوالات

[فاران کے توحید نمبر میں مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے چند اہم سوالات کے جوابات تحریر فرمائے تھے۔ ان مسائل کی افادیت کے پیش نظر انہیں ترجمان القرآن میں شائع کیا جا رہا ہے - ادارہ]

سوال (۱) کیا "بدعت" کی دو قسمیں ہیں (۱) حسنہ اور (۲) سیئہ؟ بعض صاحبان حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے قول "نعمت البدعۃ" سے بدعت کے "حسنہ" ہونے پر دلیل لاتے ہیں۔ حدیث شریف میں کس قسم کی "بدعت" کو ضلالت کہا گیا ہے؟

جواب - شرعی اصطلاح میں جس چیز کو بدعت کہتے ہیں، اس کی کوئی قسم حسنہ نہیں ہے، بلکہ ہر بدعت سیئہ اور ضالہ ہی ہے۔ جیسا کہ حدیث میں ارشاد ہوا ہے کل بدعۃ ضلالۃ۔ البتہ لغوی

اعتبار سے محض نئی بات کے معنی میں بدعت حسنہ بھی ہو سکتی ہے اور سیئہ بھی۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے نماز تراویح با جماعت کے بارے میں نعمت البدعۃ ھٰذہٖ کے الفاظ جو فرمائے تھے اُن میں بدعت سے مراد اصطلاحی بدعت نہیں بلکہ لُغوی بدعت ہی ہو سکتی ہے۔ اس لیے اسے بدعت کی ایک قسم "حسنہ" قرار دینے کے لیے دلیل نہیں بنایا جا سکتا۔

اس بات کو سمجھنے کے لیے پہلے بدعت کا شرعی مفہوم سمجھ لینا چاہیے۔ پھر یہ دیکھنا چاہیے کہ آیا نماز تراویح با جماعت کا طریقہ، اجرا کرنا اس مفہوم کے اعتبار سے بدعت کی تعریف میں آتا بھی ہے؟

عربی زبان میں بدعت کا لفظ قریب قریب اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے جس میں لفظ "جدت" ہم اُردو میں استعمال کرتے ہیں۔ یعنی ایک نئی بات جو پہلے نہ ہوئی ہو یا جس کی کوئی مثال موجود نہ ہو۔ لیکن شریعت میں یہ لفظ اس وسیع مفہوم میں استعمال نہیں ہوتا، نہ اس مفہوم میں ہر نئی چیز یا ہر نئے کام اور طریقے کو گمراہی قرار دیا گیا ہے۔ شرعی اصطلاح میں بدعت سے مراد یہ ہے کہ جن مسائل و معاملات کو دین اسلام نے اپنے دائرے میں لیا ہے، اُن میں کوئی ایسا طرزِ فکر یا طرزِ عمل اختیار کرنا جس کے لیے دین کے اصلی مآخذ میں کوئی دلیل و حجت موجود نہ ہو۔ اس تعریف کی رُو سے وہ مسائل و معاملات، یا مسائل و معاملات کے وہ پہلو جن سے دین نفیاً یا اثباتاً کوئی تعرض نہیں کرتا، جن کے متعلق صاحبِ شریعت نے خود فرما دیا کہ انتم اعلم بامور دنیاکم، بدعت و سنت کی بحث سے خود بخود خارج ہو جاتے ہیں۔ کسی چیز کے بدعت ہونے یا نہ ہونے کا سوال صرف انہی امور میں پیدا ہوتا ہے جن میں انسان کی رہنمائی کرنا دین نے اپنے ذمہ لیا ہے اور جن میں اللہ اور اس کے رسول نے احکام دیئے ہیں یا اصولی ہدایات عطا فرمائی ہیں، خواہ وہ عقائد اور خیالات و تصورات کے باب سے تعلق رکھتے ہوں، یا اخلاق سے، یا عبادات اور مذہبی رسوم سے، یا معاشرت، تمدن، سیاست، معیشت اور دوسری اُن چیزوں سے جنہیں عام طور پر دنیوی معاملات سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ان امور میں جیسے

کوئی ایسی بات کی جائے گی جس کے ماخذ کا حوالہ خدا کی کتاب اور اس کے رسول کی تعلیم و ہدایت میں نہ دیا جا سکتا ہو، یا جس کے حق میں دین کے اِن مآخذ اصلیہ سے کوئی معقول دلیل نہ پیش کی جا سکتی ہو، تو وہ بدعت ہو گی، اور اگر وہ کتاب و سنّت کی تعلیمات کے خلاف پڑتی ہو تو اس پر محض بدعت کا نہیں بلکہ فسق اور معصیت کا اطلاق ہو گا۔

بدعت کے شرعی مفہوم کی اس تشریح کے بعد یہ بات محتاجِ کلام نہیں رہتی کہ اس معنی میں جو چیز بدعت ہو اُس کے حسنہ ہونے کا تصوّر ہی نہیں کیا جا سکتا۔ وہ تو لازماً سیئہ ہی ہو گی اور اس کو سیئہ ہی ہونا چاہیے۔ کیونکہ دین نام ہے اُس نظام کا جو خدا اور اس کے رسول کی تعلیم و ہدایت پر مبنی ہو۔ اور اس نظام میں بہر حال ایسی کوئی چیز داخل نہیں ہو سکتی جو اس تعلیم و ہدایت پر مبنی نہ ہو۔ ایسی کوئی چیز جب بھی اس میں داخل ہو گی، اس نظام کے مزاج اور اس کی ترکیب کو بگاڑ دے گی۔ پھر کیسے تصوّر کیا جا سکتا ہے کہ کوئی بگاڑنے والی چیز حسنہ بھی ہو۔

اب دیکھیے کہ حضرت عمرؓ نے جس چیز کو "اچھی بدعت" کہا تھا کیا وہ واقعی اسی معنی میں بدعت تھی جس میں کوئی شے اصطلاحِ شرع میں بدعت قرار پا سکتی ہے؟

جہاں تک نفسِ تراویح کا تعلق ہے، یعنی رمضان میں نمازِ عشاء کے بعد قیامِ لیل، وہ تو صرف جائز ہی نہیں، مندوب اور مسنون بھی ہے، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ترغیب دی ہے، اس کو دوسرے دنوں کے قیامِ لیل سے زیادہ اہمیت دی ہے اور خود اس پر عمل فرمایا ہے۔ جہاں تک اس کے جماعت کے ساتھ پڑھنے کا تعلق ہے اس پر بھی حضور کے زمانہ میں اور حضور کے علم میں عمل ہوا ہے اور آپ نے اسے جائز رکھا ہے۔ چنانچہ مُسند احمد میں حضرت عائشہ کی روایت ہے کہ مسجد نبوی میں مختلف مقامات پر مختلف لوگ رمضان میں رات کے وقت نماز پڑھتے تھے، جس کو جتنا قرآن یاد ہوتا وہ اُتنا ہی پڑھتا، اور کسی کے ساتھ ایک، کسی کے ساتھ پانچ، کسی کے ساتھ سات، یا کم و بیش مقتدی کھڑے ہو جاتے تھے۔ پھر جہاں تک ایک جماعت میں سب کو جمع کر کے ایک امام کے پیچھے تراویح پڑھنے کا تعلق ہے۔ اس پر بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم

نے خود کئی مرتبہ عمل فرمایا ہے۔ ترمذی، ابو داؤد، اور دوسری کتب سنن میں حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ ایک رمضان کا قصہ بیان کرتے ہیں کہ مہینہ ختم ہونے میں سات دن باقی تھے کہ رات کے وقت حضورؐ نے ہم کو نماز پڑھائی، یہاں تک کہ ایک تہائی شب گزر گئی پھر ایک دن چھوڑ کر ایک روز سحری کے وقت تک پڑھاتے رہے۔ بخاری اور مسلم میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ایک اور رمضان کا حال بیان فرماتی ہیں کہ حضورؐ نے دو یا تین دن مسلسل نماز تراویح پڑھائی، پھر تیسرے یا چوتھے دن جب لوگ جمع ہوئے تو آپ نماز پڑھانے کے لیے نہ نکلے، اور بعد میں اس کی وجہ یہ بیان کی کہ کہیں یہ فرض نہ قرار دے دی جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ سب کچھ تو مسنون تھا۔ اب جس چیز کو نئی بات کہا جا سکتا ہے وہ صرف یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس طریقہ کو ہمیشہ کے لیے جاری کر دیا۔ اس چیز کو بدعت اس لیے نہیں کہا جا سکتا کہ حضورؐ نے ہمیشہ جماعت کے ساتھ تراویح نہ پڑھانے کی وجہ صرف یہ بیان فرمائی تھی کہ کہیں یہ لوگوں پر فرض نہ قرار دے دی جائے۔ یہ وجہ خود اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ آپ کے نزدیک یہ طریقہ رائج ہونا اور تمام حیثیتوں سے تو پسندیدہ تھا، البتہ فرض قرار پا جانے کا اندیشہ اس میں مانع تھا کہ آپ اسے رائج فرمائیں۔ حضورؐ کی وفات کے بعد اس اندیشہ کے لیے کوئی گنجائش باقی نہ رہی۔ کیونکہ کسی دوسرے شخص کا عمل کسی چیز کے شریعت میں فرض ہونے کی دلیل نہیں بن سکتا۔ اس لیے حضرت عمرؓ نے حضورؐ کے اُس منشا کو پورا کر دیا جو آپ کی اس توجیہ میں مضمر تھا۔ یعنی یہ کہ یہ طریقہ رائج تو ہو مگر مشروع اور مسنون طریقہ کی حیثیت سے، نہ کہ فرض کی حیثیت سے۔ اس پر بعض لوگوں کو جب بدعت ہونے کا شبہ ہوا تو حضرت عمرؓ نے یہ کہہ کر اسے رد کیا کہ "یہ اچھی بدعت ہے" یعنی یہ نئی بات تو ہے مگر اس نوعیت کی نئی بات نہیں ہے جسے شریعت میں مذموم قرار دیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام صحابہ نے بالاتفاق اس طریقہ کے رواج کو قبول کیا۔ اور اُن کے بعد ساری اُمت اس پر عمل کرتی رہی۔ ورنہ کون یہ تصور کر سکتا ہے کہ شرعی اصطلاح میں جس چیز کو بدعت کہتے ہیں، اسے رائج کرنے کا ارادہ حضرت عمرؓ کے دل میں پیدا ہوتا اور صحابہ کی پوری جماعت بھی آنکھیں بند کر کے اسے قبول کر لیتی؟

(۲) سوال۔ مشائخ و صوفیا کے بعض تذکروں میں یہ ملتا ہے کہ فلاں صاحب نے فلاں بزرگ

کی قبر پر مراقبہ اور چلّہ کیا؟ اور یہ بھی کہ فلاں بزرگ کا یہ قول اور تجربہ ہے کہ فلاں قبر پر اللہ سے دعا مانگنا قبولیت کا سبب ہوتا ہے؟ اس کی دین میں کیا اصل ہے۔؟

جواب:۔ اول تو دین میں اصل چیز کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ ہے، نہ کہ بزرگوں کے اقوال و افعال۔ دوسرے خود بزرگوں کے اقوال و افعال کے متعلق جو مواد تذکروں میں ملتا ہے وہ بھی ایسا مستند نہیں ہے کہ اس کی بنا پر یہ اطمینان کیا جا سکے کہ واقعی ان بزرگوں کے اقوال و افعال وہی تھے جو ان کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں۔ ایسی چیزوں کو ماخذ مان کر ان کی پیروی کرنا میرے نزدیک سخت بے احتیاطی ہے۔ محفوظ طریقہ وہی ہے جو ہمیں قرآن و حدیث سے ملتا ہے۔ جس کے دورِ صحابہ اور دورِ تابعین میں رائج ہونے کا ثبوت ملتا ہے۔ اور جس کو امت کے محدثین اور فقہائے منقح اور مدون کر کے رکھ دیا ہے۔ لہٰذا جو شخص دین کی یقینی اور قابلِ اعتماد راہ پر چلنا چاہتا ہو اس کو اس محفوظ طریقہ سے تجاوز کا کبھی خیال بھی نہیں کرنا چاہیے۔ کیونکہ باہر جو کچھ ہے وہ کم از کم خطرے سے تو خالی نہیں ہے۔ اب اسی معاملہ کو لیجیے جس کے متعلق آپ سوال کر رہے ہیں۔ جن تذکروں میں یہ ذکر ملتا ہے کہ فلاں فلاں بزرگوں نے یہ کام کیا تھا اُن کی روایات کا حدیث کی کسی ضعیف سے ضعیف روایت کے مقابلہ میں بھی آخر کیا پایہ ہے؟ کس سند کی بنا پر یہ اعتماد یا گمان غالب ہو سکتا ہے کہ ان بزرگوں نے واقعی ایسا کیا تھا؟ فرض کیجیے کہ حقیقت میں انہوں نے ایسا نہ کیا ہو۔ اس صورت میں اُن بے سند روایات کی پیروی کر کے ہم آخرت میں کس چیز کا سہارا لے کر جواب دہی کر سکیں گے؟ اگر عافیت کی ہمیں فکر ہو اور ہم خود اپنی خیر چاہتے ہوں تو یہ کام کرنے سے پہلے ہم کو دین کے محفوظ طریقہ کی طرف رجوع کر کے اطمینان کر لینا چاہیے کہ وہاں کسبِ فیض یا قبولیتِ دعا کے لیے یہ راستہ بتایا گیا ہے یا نہیں، صحابہ نے خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مزارِ مبارک پر کبھی چلّہ کھینچا یا مراقبہ کیا؟ تابعین نے کبھی کسی صحابی کی قبر پر یہ کام کیا؟ فقہاء و محدثین میں سے کسی نے اس کو مشروع طریقہ بتایا؟ سب سے بڑھ کر خود اللہ میاں نے قرآن میں کہیں یہ تعلیم دی کہ قبروں پر حصولِ فیض یا استجابتِ دعا کے لیے جاؤ؟ یا اس کے رسولؐ نے اس طریقِ کار کی طرف کوئی اشارہ کیا؟ ان ذرائع سے اس کا کوئی ثبوت ملتا ہو تو اطمینان کے ساتھ یہ کام کیا جا سکتا ہے۔ ورنہ یہ بالکل غلط نہ سہی، مشتبہ تو ماننا ہی پڑے گا۔ ایسا مشتبہ کام آدمی کیا ہی

یہ خطرہ مول نہ لوں گا کہ شاید آخرت میں وہ غلط ثابت ہو اور میں اللہ تعالیٰ کو اس سوال کا کوئی جواب نہ دے سکوں کہ جب دین کی حقیقی راہ معلوم کرنے کے قابلِ اعتماد ذرائع موجود تھے تو میں مشتبہ ذرائع کی طرف کیوں گیا؟

(۳) سوال: کسی بزرگ کی قبر پر جا کر اس طرح کہنا کہ اے ولی اللہ! آپ ہمارے لیے اللہ سے دُعا کریں۔ کیا درست ہے؟

جواب: کسی بزرگ سے اپنے حق میں دعائے خیر کی درخواست کرنا بجائے خود کوئی قابلِ اعتراض چیز نہیں ہے۔ آدمی خود بھی اللہ سے دعا مانگ سکتا ہے، اور دوسروں سے بھی کہہ سکتا ہے کہ میرے لیے دعا کرو۔ لیکن وفات یافتہ بزرگوں کی قبروں پر جا کر یہ درخواست پیش کرنا معاملہ کی نوعیت کو بالکل ہی بدل دیتا ہے۔ قبر پر یہ بات کہنے کی دو ہی صورتیں ممکن ہیں۔ ایک یہ کہ آپ اپنے دل میں، یا چپکے چپکے ایسا کہیں۔ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ آپ ان بزرگ کی سماعت کی شان وہی کچھ سمجھ رہے ہیں جو اللہ کی ہے کہ:

| | |
|---|---|
| اَسِرُّوْا قَوْلَكُمْ اَوِ اجْهَرُوْا بِهٖ اِنَّهٗ | تم اپنی بات آہستہ سے کہو یا زور سے، وہ |
| عَلِيْمٌۢ بِذَاتِ الصُّدُوْرِ۔ | تو دلوں کا حال بھی جانتا ہے۔ |

دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ آپ زور زور سے اُن ولی اللہ کو پکار کر یہ بات کہیں۔ اس صورت میں اعتقاد کی خرابی تو لازم نہ آئے گی، مگر یہ اندھیرے میں تیر چلانا ہو گا۔ ہو سکتا ہے کہ آپ پکار رہے ہوں اور وہ نہ سُن رہے ہوں۔ کیونکہ سماعِ موتیٰ کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان کا سماع تو ممکن ہو، مگر ان کی رُوح اس وقت وہاں تشریف نہ رکھتی ہو۔ اور آپ خواہ مخواہ خالی مکان پر آوازیں دے رہے ہوں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اُن کی روح تشریف فرما تو ہو مگر وہ اپنے رب کی طرف مشغول ہوں، اور آپ اپنی غرض کے لیے چیخ چیخ کر اُن کو اُلٹی اذیت دیں۔ دُنیا میں کسی نیک آدمی سے دعا کرانے کے لیے آپ جاتے ہیں تو مہذب طریقہ سے پہلے ملاقات ہوتی ہے پھر آپ عرض مدعا کرتے ہیں۔ یہ تو نہیں کرتے کہ مکان کے باہر کھڑے ہو کر بس چیخنا شروع کر دیا۔ کچھ

تپہ نہیں کہ اندر ہیں یا نہیں ہیں۔ ہیں تو آرام میں ہیں یا کسی کام میں مشغول ہیں۔ یا آپ کی بات سننے کے لیے خالی بیٹھے ہیں۔ اب غور کیجیے کہ وفات یافتہ بزرگوں کے معاملہ میں جب ہمارے لیے اُن کے احوال معلوم کرنے اور اُن سے بالمشافہ ملاقات کرنے کا کوئی موقع نہیں ہے تو اُن کے مکانوں پر جا کر اندھا دھند چیخ پکار شروع کر دینا آخر کس معقول آدمی کا کام ہو سکتا ہے؟ دعا کروانے کا یہ طریقہ اگر قرآن و حدیث میں سکھایا گیا ہوتا، یا اس کا کوئی ثبوت موجود ہوتا کہ صحابہ کے عہد میں یہ رائج تھا، تب تو بات صاف تھی۔ بڑے اطمینان کے ساتھ یہ کام کیا جا سکتا تھا۔ لیکن جب وہاں اس کا کوئی پتہ نشان نہیں ملتا تو آخر ایسا طریقہ کیوں اختیار کیا جائے جس کی ایک صورت تو صریحاً صفاتِ الٰہی کے تصور سے ٹکراتی ہے، اور دوسری صورت علانیہ غیر معقول نظر آتی ہے۔

(۴) سوال: یہ جو دعاؤں میں "بجاہ فلاں" اور "بحرمتِ فلاں" کا اضافہ ملتا ہے، اس کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ سنتِ رسولؐ کیا بتاتی ہے؟ صحابہ کا کیا معمول رہا ہے؟ اور اس طرح (بجاہ۔۔ بحرمت) دعا مانگنے سے کوئی دینی قباحت تو لازم نہیں آتی؟

جواب: دعا میں اللہ تعالیٰ کو کسی کے جاہ و حرمت کا واسطہ دینا وہ طریقہ نہیں ہے جو اللہ اور اُس کے رسولِ پاکؐ نے ہم کو سکھایا ہو۔ قرآن تو آپ جانتے ہی ہیں کہ اس تخیل سے بالکل خالی ہے۔ حدیث میں بھی اس کی کوئی بنیاد میرے علم میں نہیں ہے۔ صحابہ کرام میں سے بھی کسی کے متعلق میں نہیں جانتا کہ انھوں نے دعا میں یہ طریقہ خود اختیار کیا ہو یا دوسروں کو اس کی تعلیم دی ہو۔ معلوم نہیں کہ مسلمانوں میں یہ تخیل کہاں سے آگیا کہ رب العٰلمین کے حضور دعا مانگتے وقت، اُسے کسی بندہ کی جاہ و حرمت کا حوالہ دیں، یا اس سے یہ عرض کریں کہ اپنے فلاں بندے کے طفیل میری حاجت پوری کر دے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ ایسا کرنا ممنوع ہے۔ میں صرف دو باتیں کہتا ہوں۔ ایک یہ کہ ایسا کرنا اس طریقہ کے مطابق نہیں ہے جو رب العالمین نے خود ہمیں دعا مانگنے کے لیے سکھایا ہے، اور اس طریقِ دعا سے بھی مطابقت نہیں رکھتا جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے براہِ راست شاگردوں کو بتایا تھا۔ اس لیے اس سے اجتناب ہی کرنا چاہیے۔ کیونکہ حضورؐ اور تمام انبیاء علیہم السلام آخر یہی بتانے کے لیے تو آئے تھے کہ خدا اور بندوں کے درمیان

ربط و تعلق کی صحیح صورت کیا ہے اور جب انہوں نے اس کی یہ صورت نہ خود اختیار کی، نہ کسی کو سکھائی، تو جو شخص بھی اسے اختیار کرے گا وہ معتبر چیز کو چھوڑ کر غیر معتبر چیز اختیار کرے گا۔ دُوسری بات میں یہ کہتا ہوں کہ مجھے تو اس طریقِ دعا میں بڑی کراہیت محسوس ہوتی ہے، یہ الگ بات ہے کہ کوئی دوسرا شخص اس کے معنی سے صرفِ نظر کرلے اور اُس میں کراہیت کا وہ پہلو محسوس نہ کرے جو مجھے نظر آتا ہے۔ مَیں جب اس طرزِ دعا کے مضمرات پر غور کرتا ہوں تو میرے سامنے کچھ ایسی تصویر آتی ہے کہ جیسے ایک بہت بڑی سخی داتا ہستی ہے، جس کے دروازہ سے ہر کہ ومہ کی حاجتیں پوری ہوتی ہیں، جس کا فیض عام ہے، جس کا دربار کھُلا ہے، جس سے ہر مانگنے والا مانگ سکتا ہے اور کسی پر اُس کی عطا و بخشش بند نہیں ہے۔ ایسی ہستی کے حضور ایک شخص آتا ہے اور اس سے سیدھی طرح یہ نہیں کہتا کہ اے کریم و رحیم! میری مدد کر۔ بلکہ یہ کہتا ہے کہ اپنے فلاں دوست کی خاطر میری حاجت پوری کردے۔ مانگنے کے اس انداز میں یہ بدگمانی پوشیدہ ہے کہ وہ اپنی صفتِ رحم و کرم کی وجہ سے کسی کی دستگیری کرنے والا نہیں ہے۔ بلکہ اپنے دوستوں اور چہیتوں اور مقربوں کی خاطر احسان کر دیا کرتا ہے! ان کا واسطہ نہ دیا جائے تو گویا آپ اس کے ہاں سے کچھ پانے کی امید نہیں رکھتے۔ اور بجاہِ فلاں کہہ کر مانگنے میں تو معاملہ بدگمانی سے بھی آگے نکل جاتا ہے۔ اس کے معنی تو یہ ہیں کہ گویا آپ اس پر دباؤ ڈال رہے ہیں کہ مَیں فلاں بڑے آدمی کا متوسل آیا ہوں، میری درخواست کو کسی بے وسیلہ آدمی کی سی درخواست سمجھ کر نہ ٹال دیجئے گا۔

اگر یہ اس طرزِ دُعا کے مضمرات نہ ہوں تو مجھے سمجھا دیا جائے، بڑی خوشی ہوگی کہ میرے دل کی کھٹک اس معاملہ میں نکل جائے گی۔ لیکن اگر اس کے واقعی مضمرات یہی ہوں تو مَیں نہیں سمجھتا کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کی صفاتِ کاملہ کا صحیح تصور رکھتا ہو وہ ایسا طرزِ دعا اختیار کرنے کا خیال بھی کیسے کرسکتا ہے —!

(مولانا مودودی نے اپنے دوسرے خط میں تحریر کیا ہے کہ "پچھلے مضمون میں الٰہی بحقِ فلاں اور بجاہِ فلاں کے متعلق جو کچھ مَیں نے لکھا ہے اس کے ساتھ ہدایہ کی یہ عبارت

بھی شامل کر دیں:-

ویکرہ ان یقول الرجل فی دعائہ بحق فلان او بحق انبیائک و رسلک لانہ لا حق للمخلوق علی الخالق۔
(کتاب الکراہیۃ، مسائل متفرقہ)

اور یہ مکروہ ہے کہ آدمی اپنی دعا میں بحق فلاں یا بحق انبیاء و رسل کہے۔ کیونکہ مخلوق کا خالق پر کوئی حق نہیں ہے!

---

# انگریزی میں نماز

سوال - میں اکیس سال کا ایک انگریز مسلمان ہوں - ایک سال قبل جبکہ میں صومالی لینڈ میں ایک فوجی افسر تھا، اس وقت اسلام ایسی عظیم نعمت سے سرفراز ہوا۔ میرا سوال اسلام کی سرکاری زبان سے متعلق ہے۔ اس سے پیشتر جب میں مسیحیت کا پیرو تھا اُس وقت میں اپنی عبادت اور کتاب مقدس اپنی زبان (انگریزی) میں پڑھا کرتا - اب جب کہ میں دائرۂ اسلام میں آچکا ہوں، تو مجھے نماز اور قرآن کریم دونوں عربی زبان میں پڑھنے پڑتے ہیں۔ اس تبدیلی سے مجھے یہ احساس ہوتا ہے کہ میں عربی کی پابندی کی وجہ سے خواہ اس میں کتنا ہی حسن کیوں نہ ہو، بہت بڑی روحانیت سے محروم کر دیا گیا ہوں۔

میں آپ کا انتہائی سپاس گذار ہونگا اگر آپ میری اس معاملہ میں رہنمائی فرمائیں کہ کیا میں نماز انگریزی میں ادا کر سکتا ہوں؟ اس مسئلہ پر شرح صدر حاصل کرنے کے لیے براہِ کرم مجھے اُن قدیم ائمۂ اسلام کے نام بتائیں جنہوں نے اس مسئلہ پر اظہارِ خیال کیا ہے۔ اگرچہ یہ میری ذاتی الجھن ہے لیکن میں یہ بات قدرے وثوق سے کہہ سکتا ہوں کہ یہ چیز خصوصاً یورپ میں بہت سے غیر مسلموں کے اسلام قبول کرنے کے راستے میں حائل ہے۔ لندن میں میرے بعض دوستوں نے مجھے یہ مشورہ دیا ہے کہ میں اس معاملہ میں جناب کی طرف رجوع کروں۔ مجھے امید ہے کہ جناب کی رہنمائی میرے لیے انتہائی قیمتی ہوگی۔

جواب: مجھے آپ کے قبولِ اسلام کی خبر سن کر قلبی مسرت ہوئی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرتا ہوں کہ اس نے ہمارے ایک بھائی کو نورِ ہدایت سے نوازا ہے، اور دعا کرتا ہوں کہ وہ آپ کو دینِ حق میں مزید ہدایت اور استقامت عطا فرمائے۔ آپ کو دین کے احکام اور مسائل سمجھنے میں مدد دینے کی خدمت جس حد تک بھی انجام دے سکتا ہوں اس کے لیے ہر وقت بخوشی حاضر ہوں۔ آپ جب چاہیں میری خدمات سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔

نماز کی زبان کے بارے میں آپ نے جو سوال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ نماز صرف عربی زبان ہی میں ادا کی جا سکتی ہے۔ کیونکہ نماز کا سب سے اہم جز قرآن کی تلاوت ہے جو عربی زبان میں نازل ہوا ہے۔ اور اس کا ترجمہ خواہ کتنا ہی صحیح ہو، بہرحال قرآن نہیں ہے، نہ اس پر کلام اللہ کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ دوسری جو چیزیں نماز میں پڑھی جاتی ہیں وہ سب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر کی ہیں اور جن الفاظ میں آنحضرت نے ان کی تعلیم دی ہے انہی میں ان کو پڑھنا چاہیے دوسری زبان کے الفاظ اول تو ان کے صحیح معنی ادا نہیں کرتے، اور کسی حد تک وہ ادا کریں بھی تو بہرحال وہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے بتائے ہوئے الفاظ کے قائم مقام نہیں ہو سکتے یہی وجہ ہے کہ شروع سے آج تک کے تمام فقہائے اسلام اس بات پر متفق ہیں کہ نماز عربی زبان ہی میں ادا کی جانی چاہیے۔ نہ قرآن کے اصل الفاظ کی جگہ ان کا ترجمہ پڑھا جا سکتا ہے اور نہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بتائے ہوئے الفاظ کو دوسرے الفاظ سے بدلا جا سکتا ہے۔

البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ جو غیر عرب انسان نیا نیا مسلمان ہو اور فوراً ہی عربی زبان میں قرآن اور دوسرے اذکارِ صلوٰۃ پڑھنے کے قابل نہ ہو سکے وہ کیا کرے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد (امام ابوحنیفہ کے دو فاضل شاگردوں) کی رائے یہ ہے کہ ایسا شخص اپنی زبان میں ترجمہ پڑھ سکتا ہے۔ مگر اسے جلدی سے جلدی کوشش کرنی چاہیے کہ عربی زبان میں نماز پڑھنے کے قابل ہو جائے۔ امام ابوحنیفہ پہلے اس بات کے قائل تھے کہ عربی زبان کے تلفظ کی قدرت رکھنے والے شخص کے لیے بھی غیر عربی میں نماز پڑھنا جائز ہے، مگر بعد میں انھوں نے

اپنی رائے سے رجوع کرلیا اور وہی رائے اختیار کی جو ان کے دونوں جلیل القدر شاگردوں، امام ابو یوسف اور امام محمد نے ظاہر کی ہے۔ لیکن امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ نماز کسی حال میں بھی عربی کے سوا دوسری زبان میں ادا نہیں کی جاسکتی! جو شخص عربی تلفظ پر قادر نہ ہو وہ نماز میں سُبحان اللہ اور الحمد للہ جیسے مختصر الفاظ پڑھتا رہے اور اس امر کی کوشش کرے کہ جلدی سے جلدی عربی میں نماز ادا کرنے کی قدرت اسے حاصل ہو جائے۔ (آپ اس مسئلے کی تحقیق کرنا چاہیں تو ہدایہ کی مشہور شرح فتح القدیر جلد اوّل ص ۱۹۹-۲۰۱، امام سرخسی کی المبسوط جلد اوّل صفحہ ۳۷، اور بزدوی کی کشف الاسرار صفحہ ۲۵ ملاحظہ فرمائیں)

ایک ایسی زبان میں نماز پڑھنا جس کو آدمی نہ سمجھتا ہو، اور جس کے صرف الفاظ ہی وہ زبان سے ادا کر رہا ہو، بظاہر عجیب معلوم ہوتا ہے اور سرسری نگاہ میں آدمی اس کو کچھ غیر فطری سا محسوس کرتا ہے۔ لیکن اگر آپ ذرا گہری نگاہ سے دیکھیں تو اس کی عظیم مصلحتیں آپ کے سامنے واضح ہو جائیں گی۔

ایک مذہب کے اپنی اصلی شکل اور روح کے ساتھ برقرار رہنے کا انحصار زیادہ تر اس بات پر ہے کہ اس کی تعلیم اپنے اصل الفاظ میں محفوظ رہے۔ ایک زبان کا ترجمہ دوسری زبان میں کبھی اصل کا قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ نہ اصل کی پوری روح اور اس کی کامل معنویت دوسری زبان میں منتقل کی جاسکتی ہے۔ ترجمہ ہر شخص اپنی فہم کے مطابق کرے گا اور دو مترجموں کے ترجمے کبھی متفق نہ ہوسکیں گے۔ یہ معاملہ تو انسانی تصنیفوں کے ترجمے میں ہم آئے دن دیکھتے ہیں۔ اب یہ کیسے ممکن ہے کہ خدا کے کلام اور پیغمبرانہ الفاظ کو پوری روح اور معنویت کے ساتھ دوسری زبان میں منتقل کیا جاسکے اور یہ کہا جاسکے کہ یہ ترجمہ اصل کا قائم مقام ہے۔

دنیا کے مذاہب کو بگاڑنے میں ایک بہت بڑا دخل اس چیز کا ہے کہ ان کی بنیادی کتابیں اپنی اصل زبان میں محفوظ نہیں رہیں اور ان کے پیروؤں کا سارا انحصار مختلف زبانوں کے مختلف ترجموں پر ہوگیا جن میں باہم کوئی موافقت نہیں ہے اور جن کے اندر آئے دن ترمیمیں بھی ہوتی

رہتی ہیں۔ مسلمانوں کی یہ بڑی خوش قسمتی ہے کہ ان کے مذہب کا مدار جس کتاب پر ابتدا میں پیغمبر کی ہدایات پر ہے وہ کتاب بھی اپنی اصل زبان میں موجود ہے اور اس پیغمبر کی تعلیمات بھی اسی زبان میں محفوظ ہیں جس میں وہ دی گئی تھیں۔ اب یہ ہماری طرف سے بڑی نادانی ہوگی کہ ہم اس نعمت کی قدر نہ کریں اور اپنے مذہب کا مدار بھی ترجموں ہی پر رکھنے کا دروازہ کھول دیں۔ سب سے بڑی طاقت جو ہمیں قرآن اور تعلیم پیغمبر سے وابستہ رکھتی ہے۔ یہی نماز ہے جسے ہم روزانہ پانچ وقت پڑھتے ہیں۔ اس کی زبان بدل دینے کے بعد مشکل ہی سے اپنے دین کے اصل سرچشموں سے ہمارا رشتہ قائم رہ سکے گا۔

ایک مذہب کو محفوظ رکھنے کے لیے یہ چیز بھی نہایت ضروری ہے کہ اس کی عبادات اپنی اصلی شکل پر قائم رہیں اور لوگ ان کے اندر اپنے حسبِ منشا ردوبدل کر لینے میں آزاد نہ ہوں۔ مذہب کا سب سے اہم حصہ اس کی عبادات ہوتی ہیں۔ انہی کے اتباع اور احترام اور التزام سے بقیہ تعلیماتِ دین کو قوتِ نفاذ حاصل ہوتی ہے۔ اور خود ان عبادات کو جو چیز پیروانِ مذہب کے لیے مقدس و محترم اور واجب الاتباع بناتی ہے وہ یہ یقین ہے کہ ان کا ہر جزو اور ہر لفظ اس اقتدارِ اعلیٰ کا مقرر کردہ ہے جس پر وہ ایمان لائے ہیں۔ یہ یقین ایسی صورت میں ختم ہو جائے گا جبکہ عبادت کی شکلیں اور ان کے الفاظ مقرر کرنے میں لوگوں کی اپنی رائے اور مرضی کا دخل شروع ہو جائے، اور اس کے متزلزل ہوتے ہی پورے دین کے مسخ ہونے اور اس کے احکام کی پیروی سے لوگوں کے آزاد ہونے کا راستہ کھل جائے گا۔

تیسری اہم بات یہ ہے کہ تمام دنیا میں ہر قوم اور ہر ملک کے لیے اور ہر زبان بولنے والوں کے لیے اذان اور نماز کی ایک ہی زبان ہونا وہ عظیم الشان قوتِ رابطہ ہے جو دنیا بھر کے مسلمانوں کو ایک ملت اور ایک عالمگیر برادری بناتی ہے۔ آپ خواہ اس کرۂ زمین کے کسی گوشے میں چلے جائیں اذان کی آواز سنتے ہی محسوس کر لیں گے کہ یہاں آپ کی ملت کا کوئی شخص یا گروہ موجود ہے اور وہ نماز کے لیے بلا رہا ہے۔ نماز کے لیے آپ جہاں بھی جائیں گے وہی

ایک جانی پہچانی آواز سنیں گے خواہ آپ لندن میں ہوں یا نائجیریا میں یا انڈونیشیا میں۔ اپنے ساتھی مسلمانوں کی زبان کا ایک لفظ بھی چاہے آپ نہ جانتے ہوں، مگر نماز میں نہ آپ ان کے لیے اجنبی ہوں گے نہ وہ آپ کے لیے۔ اس کے بجائے اگر نماز ہر ایک اپنی مادری زبان میں پڑھنے لگے اور اذان بھی ہر جگہ مقامی زبان ہی میں دی جانے لگے تو یہ عالمگیر برادری بے شمار چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں تقسیم ہو جائے گی۔ برعظیم ہند و پاکستان میں تین سو سے زائد زبانیں ہیں۔ صرف اسی سرزمین میں ایک مسلم ملت کے اتنے ہی ٹکڑے ہو جائیں گے جتنی یہاں زبانیں ہیں، اور ایک مسلمان اپنے علاقے سے باہر نکل کر نہ اذان کو پہچان سکے گا، نہ دوسرے مسلمانوں کے ساتھ مل کر نماز پڑھ سکے گا۔ یہی کیفیت دنیا کے دوسرے خطوں میں پیش آئے گی، اور پھر حج کے موقع پر تو شاید منارہ بابل کی سی حالت رونما ہو۔ یہ دراصل مسلمانوں میں اسی (NATIONALISATION OF THE CHURCH) کی ابتدا ہوگی جس میں مسیحی دنیا مبتلا ہو کر نبرد آزما قومیتوں میں بٹ گئی ہے۔ کیا آپ کو اس نعمت کا احساس نہیں ہے کہ قوم پرستی، نسل پرستی، رنگ پرستی اور زبان پرستی سے پارہ پارہ ہو جانے والی انسانیت کے لیے اسلام نے عالمگیر وحدت کا یہ کتنا بڑا ذریعہ پیدا کیا ہے جو دنیا بھر کے لیے عربی اذان، عربی نماز، عربی کلمہ اور عربی زبان میں چند معروف اور مشترک مذہبی اصطلاحات کی شکل میں آپ کو نظر آ رہا ہے؟ اسی "سرکاری زبان" کی بدولت ہی تو مسلمان ہر جگہ مسلمان کو پہچانتا اور اس کے ساتھ اس طرح مل جاتا ہے جیسے ازل سے ان دونوں کی روحوں میں کوئی قریبی رشتہ ہو۔

جہاں تک نماز کو سمجھ کر پڑھنے کی ضرورت کا تعلق ہے، اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ مگر یہ ضرورت اس بڑے نقصان کو، جس کا میں اوپر ذکر کر چکا ہوں، انگیز کیے بغیر بھی پوری کی جاسکتی ہے۔ نماز کے لیے قرآن کی چند سورتیں کافی ہیں، اور قرآن کے سوا باقی تمام اذکار جو نماز میں پڑھے جاتے ہیں، چند فقروں پر مشتمل ہیں۔ ان کو یاد کرنے کے ساتھ ساتھ ان کا ترجمہ بآسانی ذہن نشین کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح وہ ضرورت پوری ہو جاتی ہے جسے آپ بجا طور پر "روحانی قدر" سے تعبیر کرتے ہیں۔

# مطبوعات

**عفت" اشاعت خاص** | زیر ادارت: عبدالوحید خان۔ شائع کردہ ادارۂ خواتین۔ اچھرہ۔ لاہور

سالانہ چندہ: پانچ روپے صرف فی پرچہ آٹھ آنے۔

عورت کو جو اہم مقام کسی معاشرہ میں حاصل ہے وہ کسی دیدہ ور سے پوشیدہ نہیں خصوصاً کسی تہذیب و تمدن کی تعمیر و تخریب میں اس کا بڑا عمل دخل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا کی جب کسی تہذیب نے کسی قوم کو متاثر کرنے کے لیے کوشش کی تو اس نے سب سے پہلے گھر کی چار دیواری میں گھسنے کا منصوبہ تیار کیا۔ کسی غالب قوم کا مغلوب قوم کے نظام سیاست اور نظام معیشت کو تبدیل کر دینا نتائج کے اعتبار سے اتنا دور رس نہیں ہوتا جتنا کہ عائلی نظام کا تغیر۔ ایک مضبوط خاندانی نظام وہ زبردست بند ہے جو تہذیب کے بڑے بڑے سیلابوں کو روک سکتا ہے۔ ایک تہذیب دوسری تہذیب کو اس وقت تک فتح نہیں کر سکتی جب تک کہ وہ اس بند کو توڑ کر اپنی لپیٹ میں نہ لے لے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ دنیا کی جس قوم نے اپنے تہذیبی سرمایہ کو بچانا چاہا اس نے عورت اور خاندان کو بیرونی اثرات سے محفوظ کرنے کی انتہائی کوشش کی۔ اس کے برعکس باہر سے آنے والی ہر اس قوم نے جس نے سیاسی استیلاء کے ساتھ مغلوب قوم کی تہذیب کو بھی تباہ و برباد کرنے کا عزم کیا، اسے سب سے زیادہ فکر اس بات کی ہوئی کہ کسی نہ کسی طرح اس قوم کی خواتین میں نفوذ کیا جائے کیونکہ ان کے افکار و تخیلات اور سیرت و کردار کو بدل دینے سے، پھر پوری تہذیب بدل جائے گی۔

وہ لوگ جن کی پاکستان کے حالات و واقعات پر ایک گہری نظر ہے وہ اس حقیقت سے اچھی طرح واقف ہیں کہ اس ملک میں تہذیب اسلامی کو مٹانے کے لیے عورت کے ساتھ کیا شرمناک کھیل کھیلا جا رہا ہے۔ یہاں کا با اختیار طبقہ جو یہاں یورپی تہذیب لانے کا آرزومند

ہے وہ اس حقیقت کو پوری طرح جانتا ہے کہ اس ملک میں ڈیڑھ سو سال کی غلامی کے بعد بھی اگر اسلامی تہذیب و تمدن کی کچھ اقدار باقی رہ گئی ہیں تو ان میں بڑا دخل یہاں کے خاندانی نظام کا رہا ہے۔ ماضی سے سبق لیتے ہوئے اب ان لوگوں نے اپنے پروگرام کو زیادہ مؤثر اور نتیجہ خیز بنانے کے لیے اس بات کا پورا پورا التزام کیا ہے کہ کسی طرح اس "چراغ خانہ" کو "شمع انجمن" بنا دیا جائے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اب ساری توجہ اس بیچاری صنف نازک پر صرف کی جا رہی ہے اور اسے تہذیب و شائستگی سے بہرہ ور کرنے کے لیے یہاں کے حکمراں سخت مضطرب ہیں۔ اس کوشش کے نتائج بھی اب ہمارے سامنے کھل کر آ رہے ہیں۔ معاشرہ کے اندر بے حیائی، فحاشی جس سرعت سے بڑھ رہی ہے وہ ایک نہایت ہی خطرناک طوفان کا پتہ دیتی ہے۔

ان حالات میں جو لوگ کہ اسلامی تہذیب و تمدن کو بچانے کے آرزومند ہیں ان کے لیے ضروری ہے کہ ہر قیمت پر خاندانی نظام کو محفوظ رکھیں اور حوا کی بیٹی کی سب سے زیادہ حفاظت اور پاسبانی کریں۔ اسی مقصد کے پیش نظر یہ رسالہ جاری کیا گیا ہے۔ اس میں نہایت ہی سلجھے ہوئے انداز میں مسلم خواتین کو اسلامی اقدار سے روشناس کرایا جاتا ہے اور اس کے ساتھ تہذیب مغرب کے مہلک اثرات سے انہیں خبردار کرنے کی بھی پوری کوشش کی جاتی ہے۔

زیر نظر شمارہ جو اس پرچہ کا سالنامہ ہے ایک سو بیس صفحات پر مشتمل ہے۔ اس میں چھ مضامین، گیارہ افسانے اور تیرہ نظمیں ہیں۔ مضامین میں ابن فرید کا نفسیاتی مطالعہ بات کی زینت ہے، اور عطیہ خلیل عرب کے مضامین کافی دلچسپ اور معلوماتی ہیں۔ افسانوں میں "ادھورا نقش"، "سائرن" اور "یتیم بچی" اچھے افسانے ہیں۔ جبکہ نظم میں کوثر اعظمی کی نظم "شمع محفل یا کہ خاتون حرم" موقع و محل کی مناسبت سے تبصرہ نگار کو سب سے زیادہ پسند ہے۔ اس شمارہ کا مجموعی معیار نہایت اچھا ہے۔ لیکن اس سلسلہ میں تین چیزوں کی کمی محسوس ہوتی ہے ایک کہ اس میں قرآن و حدیث کے نقطۂ نظر سے کسی معیاری مسلم خاتون کا نقشہ نہیں ملتا۔ مضامین، افسانے اور نظمیں یقیناً اپنے اندر بہت بڑی اہمیت رکھتی ہیں لیکن اس ضمن میں سب سے زیادہ

ضرورت اس امر کی بھی ہے کہ ہم یہ بھی جانیں کہ کسی معاملے میں خدا اور اس کے رسول کی ہدایت کیا ہے۔ دوسری چیز جو اس پرچہ کا معیار بلند کرنے کے لیے کی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ اس میں چند صفحات فقہ اسلامی کے لیے مختص کر دیئے جائیں تاکہ ہماری مائیں بہنیں اور بیٹیاں اسلام کی معاشرتی زندگی سے پوری طرح متعارف ہوں۔ یہ چیز اشد ضروری ہے۔ تیسرے ادارہ کا فرض ہے کہ وہ خواتین کو اپنے لٹریچر سے بھی آشنا کرے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں اچھی کتابوں کی تلخیص اور تبصرہ دیا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ ہماری "تہذیب" نے جن بہترین نمونوں کو پیش کیا ہے ان کے حالات و واقعات کا بیان بھی ہمارے لیے بہت زیادہ مفید ہے۔ اس کا اہتمام بھی بے حد ضروری ہے۔ رسالہ کی کتابت اور طباعت کا معیار عمدہ ہے۔

المطالعة العصرية في تعليم اللغة العربية حصہ اول و دوم | مؤلف: ابوبکر یحییٰ الشبلی۔ شائع کردہ: سندھ اکیڈمی سکھر۔ قیمت ہر حصہ: ایک روپیہ۔

فاضل مؤلف نے بتایا ہے کہ دونوں حصے ہائی سکولوں کی چھٹی اور ساتویں جماعت کے طلبہ کو عربی سکھانے کے لیے لکھے ہیں اور ان کی ترتیب ریڈرز کے طرز پر کی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ فاضل مؤلف نے یہ کتاب ملک کی ایک بڑی ضرورت کو سامنے رکھتے ہوئے لکھی ہے، کیونکہ اس وقت تک ہمارے ملک میں ہائی سکولوں کے طلبہ کے لیے کوئی معیاری عربی ریڈر نہیں ہے اور زیادہ تر لوگ مصر کی چھپی ہوئی "القراءة الرشيدة" اور "مبادئ القراءة الرشيدة" سے کام چلاتے ہیں، جو ہمارے غیر عربی ماحول میں بہرحال وہ کام نہیں دے سکتیں جو مصر یا دوسرے عرب ممالک میں دے سکتی ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہم یہ کہنے پر بھی مجبور ہیں کہ اس ضرورت کو پورا کرنے میں مؤلف کو کامیابی نصیب نہیں ہو سکی۔ پہلے حصے کے اسباق انہوں نے زیادہ تر خود لکھے ہیں، جن میں جگہ جگہ زبان کی غلطیاں نظر آتی ہیں اور اسلوب صاف غیر عربی نظر آ رہا ہے۔ مثلاً صرف صفحہ ۴ پر یہ پہلی غلطیاں نظر آئیں۔ جیسے وہ لکھتے ہیں "أبي وأمي شفيقتان جدا"۔ یہاں "شفيقتان" کا استعمال غلط ہے۔ "شفيقان" ہونا چاہیے۔ پھر کہتے ہیں "أخي تحافظني" اس کو "أخي يحافظ عليّ" ہونا چاہیے۔ پھر

لکھتے ہیں وَتُلَبِّسُنِیْ یہاں انہوں نے اس کا مطلب یہ دیا ہے کہ "میری ماں مجھے کپڑے پہناتی ہے"، حالانکہ کپڑے پہنانے کے لیے تلبیس کا استعمال بالکل غلط ہے۔

دوسرے حصے کے اسباق مؤلف نے عربی کی مختلف کتابوں سے لیے ہیں، لیکن الفاظ کے ضبط کرنے میں جابجا غلطیاں یہاں بھی نظر آتی ہیں۔ ممکن ہے اس میں کاتب صاحب کی مہربانی کا بھی دخل ہو، لیکن کاپیوں کو دیکھتے وقت غلطیوں کی پورے اہتمام سے اصلاح کرنا بھی تو مؤلف کا فرض تھا، جبکہ انہیں یہ بھی معلوم تھا کہ یہ کتاب بچوں کے لیے سبقاً پڑھنے کے لیے لکھی جا رہی ہے بعض سبقوں میں وہ عامی زبان بھی استعمال کی گئی ہے جسے عام طور پر عراق و شام میں ہوٹلوں کے ملازم اور دوسرے دکاندار استعمال کرتے ہیں۔ مؤلف کو اگر یہ زبان بچوں کو سکھانا ہی تھی، تو ہمارے خیال میں اس کے لیے یہ کتاب مناسب نہ تھی۔ اس کا فائدہ سوائے اس کے کہ بچوں کا ذوق خراب ہو، اور کچھ نہ نکل سکے گا

دراصل کسی بھی زبان میں بچوں کے لیے آسان لٹریچر لکھنا اتنا آسان نہیں ہے جتنا بظاہر یہ نظر آتا ہے۔ اس کے لیے اونچی استعداد اور اعلیٰ ذوق کی ضرورت ہے۔ (م - ع - ج)

**ختمِ نبوت کامل** | از مولانا مفتی محمد شفیع صاحب۔ ناشرین: دارالاشاعت، مقابل مولوی مسافر خانہ کراچی۔ ادارۂ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی، لاہور۔ صفحات ۴۰۰۔ قیمت -/۶

عقیدۂ ختمِ نبوت اسلامی تعلیمات کے اُن مسلّمات میں سے ہے جن پر ملتِ اسلامیہ میں آج تک کبھی افتراق نہیں ہوا لیکن اسے ہمارے اس دور کی بدقسمتی سمجھیے کہ چند طالع آزما مسیحیوں نے ان واضح اور بدیہی حقائق کو بھی جھٹلانے کی کوشش کی ہے۔ ان میں دو قسم کے لوگ شامل ہیں ایک وہ جنہوں نے جرأت سے کام لے کر ان کا انکار کیا ہے اور دوسرے وہ جنہوں نے اس مقام میں نہایت ہی گمراہ کن نظریات کی آڑ لے کر انہیں جھٹلایا ہے۔ یہ دوسرا گروہ پہلے سے کہیں زیادہ خطرناک ہے۔

ایک روشن حقیقت سے انکار کوئی آسان کام نہیں تھا۔ اس کے لیے یہ ضروری سمجھا گیا

آدمی انتہائی درجہ کا ڈھیٹ اور کج بحث ہو اور دوسرے ایک سچائی کے ارد گرد گمراہیوں کا ایک ایسا گھنا اور تاریک جنگل اگانے میں مہارت رکھتا ہو، جس میں اس کے خیال کے مطابق وہ سچائی کو کچھ دیر کے لیے چھپا سکے ۔ یہی پالیسی مرزا غلام احمد قادیانی اور ان کے متبعین نے اختیار کی ہے ۔ انہوں نے اسلام کی ایک بدیہی حقیقت سے جب انکار کرنے کا عزم کیا تو ان کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہ تھا کہ وہ گمراہ کن نظریات کا ایک ایسا زبردست طوفان اٹھائیں جن میں لوگوں کے فکری جہاز بے لنگر ہو کر ادھر ادھر بھٹکنے لگیں اور اس طرح وہ چند لوگوں کو اپنی طرف کھینچ لے جانے میں کامیاب ہو جائیں ۔ اگر ایک طرف مرزا صاحب اور ان کے رفقائے کار اس قسم کی ناپاک کوششوں میں مصروف تھے تو دوسری طرف علمائے حق بھی ان سے غافل نہ ہوئے ۔ وہ برابر ان لوگوں کی چالاکیوں اور عیاریوں کا پردہ چاک کرتے رہے ۔ زیر تبصرہ کتاب بھی اسی سلسلہ کی ایک نہایت ہی اہم کڑی ہے جس میں اس دجل وفریب کا نہایت کامیابی سے جائزہ لیا گیا ہے ۔ یہ کتاب چار حصص پر مشتمل ہے پہلے حصہ میں فاضل مصنف نے نہایت عمدگی سے اس چیز کو بیان کیا ہے کہ مرزا صاحب کس طرح عیاری اور ہوشیاری کے ساتھ آہستہ آہستہ نبوت کے دعویدار بنے ۔ دوسرے حصے میں انھوں نے قرآن حکیم سے عقیدۂ ختم نبوت کے حق میں واضح دلائل اور شواہد پیش کیے ہیں اور ان غلط فہمیوں کو بھی دور کیا ہے جن کو فتنہ پردازوں نے مخصوص مصلحتوں کے پیش نظر پھیلایا ہے ۔ تیسرے حصہ میں حدیث سے اور چوتھے میں صحابۂ کرام اور تابعین سے اس عقیدہ کی تائید کی گئی ہے ۔ اس سلسلہ میں جناب مفتی صاحب نے اس امر کی بھی تصریح کی ہے کہ نبوت کی تقسیم تشریعی ، غیر تشریعی یا ظلی و بروزی یا مجازی ، سب من گھڑت باتیں ہیں جن کا قرآن و حدیث میں کوئی نشان نہیں ملتا ۔ پوری کتاب بڑے علمی انداز میں لکھی گئی ہے اور مرزائیت کے خلاف جو لٹریچر اب تک لکھا گیا ہے اس میں یہ قابل قدر اضافہ ہے ۔ کتاب کا معیار کتابت اور طباعت گوارا ہے ۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور جوانی | از ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب ناشر دارالاوسیہ پاکستان

کراچی۔ قیمت ۴ آنے۔ صفحات ۳۲۔

یہ مختصر سا کتابچہ فاضل مصنف نے حضور سرورِ کائنات کی سیرتِ پاک کے ایک حصہ پر رقم فرمایا ہے اور اس کے پیچھے علاوہ دوسرے نیک مقاصد کے ایک اہم مقصد یہ کام کر رہا ہے کہ نوجوان کی اصلاح کی جاسکے۔ اس دورِ فتن میں جب کہ مسلمانوں، خصوصاً اُن کے نوجوانوں کے اخلاق کو تباہ کرنے کی اسکیمیں بنائی جارہی ہیں۔ اس قسم کی ہر کوشش قابلِ صد ستائش ہے۔ اس قیمتی مقالہ میں فاضل مصنف نے اپنے مخصوص عام فہم اور دلنشین انداز میں حضور سرورِ دو عالم کے ایامِ شباب کے واقعات کو قلمبند کیا ہے۔ اور اس کے ساتھ یہ بھی بتایا ہے کہ عہدِ نبوی میں نوجوانوں پر کیسی کیسی ذمہ داریاں عائد کی جاتی تھیں۔ ہم اس مقالہ کے مطالعہ کی تمام مسلمانوں خصوصاً نوجوانوں سے پُرزور سفارش کرتے ہیں۔

**حج کیا ہے؟** | از مولانا سید حامد علی صاحب۔ ناشر: مکتبہ جماعت اسلامی (ہند) رام پور (یوپی) قیمت ۸ آنے۔ صفحات ۹۶۔

یوں تو مسلمان کی زندگی کا کوئی گوشہ بھی ایسا باقی نہیں رہا جس میں صحیح اسلامی روح جلوہ گر ہو لیکن یہ روح جس طرح سے حج ایسی عظیم الشان عبادت سے رخصت ہوئی ہے وہ نہایت افسوسناک ہے۔ حج کرنے والے عموماً حج کی حقیقت سے ناآشنا ہوتے ہیں۔ وہ حج کو بے روح مراسم کی طرح ادا کر کے مطمئن ہو جاتے ہیں کہ وہ اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہوئے۔ اس سے نہ تو اُن کی اپنی زندگی کے اندر کوئی تغیر رونما ہوتا ہے اور نہ ہی امت مسلمہ کی حالت بہتر ہوتی ہے اس لیے ایک عرصہ سے ضرورت محسوس ہو رہی تھی کہ چند اہلِ علم اس طرف متوجہ ہوں۔ جن حضرات نے اس قسم کی ضرورت کو پورا کرنے کی کوشش کی ہے، اُن میں رسالہ "الفرقان" کا حج نمبر اور یہ کتاب نہایت قابلِ قدر ہیں۔ زیرِ تبصرہ کتاب حج کا سفر کرنے والوں کو خطاب کر کے لکھی گئی ہے۔ اس میں اس بات کا اہتمام کیا گیا ہے کہ حج کے مقاصد اور اس کی حقیقت اور روح کے تمام پہلوؤں کو وضاحت سے بیان کر دیا جائے۔ کتاب کے آخر میں حج کرنے کا طریقہ بھی

مختصر بیان کر دیا گیا ہے اور ضرورت کے مطابق کچھ مسنون اذکار بھی۔ یہ کتاب مختصر ہونے کے باوجود بڑی جامع ہے۔ انداز بیان بڑا ہی دلچسپ ہے۔ طباعت و کتابت کا معیار عمدہ۔

بنگلہ تعلیم حصہ اول | از رفیع احمد فدائی۔ ناشر رائٹرس پبلی کیشنز، ڈھاکہ۔ قیمت ایک روپیہ چار آنے۔ صفحات ۸۰۔

مشرقی اور مغربی پاکستان کے لوگوں کے درمیان جو بُعد اور بیگانگی پائی جاتی ہے اُس کو دُور کرنے کے لیے علاوہ دوسرے ذرائع کے ایک ذریعہ یہ بھی ہے کہ دونوں بازوؤں کے لوگ ایک دوسرے کی زبان سمجھیں۔ مغربی پاکستان میں رہنے والے بنگالی زبان سے آشنا ہوں اور مشرقی پاکستان والے اردو سیکھیں۔ زیرِ تبصرہ رسالہ اسی مقصد کے پیشِ نظر لکھا گیا ہے۔

# (بقیہ: ملّتِ اسلامیہ کا فقہی سرمایہ)

ڈالا جائے گا۔

اہلِ مدینہ کی رائے یہ ہے کہ پکڑ رکھنے والے کو اگر قاتل کے ارادہ قتل کا علم تھا تو دونوں پر قصاص لازم آئے گا۔

امام محمد بن حسن کہتے ہیں کہ "پکڑ رکھنے والے کو کیونکر قتل کیا جائے گا؟ جب کہ فعل قتل اُس نے نہیں کیا ہے۔" امام محمد اپنی رائے پر تفصیلی بحث کرتے ہیں اور اپنے مخالفین سے استفسار کرتے ہیں کہ اگر پکڑ رکھنے والا (مُمسک) قاتل کے بارے میں سمجھتا ہو کہ اس کا ارادہ قتل کا نہیں ہے تو کیا تم لوگ اُسے واجب القتل ٹھہراؤ گے۔ اگر تمہارا جواب یہ ہے کہ اُسے قاتل کے ارادۂ قتل سے لاعلم ہونے کی صورت میں قتل نہیں کریں گے بلکہ اُس وقت قتل کریں گے جب کہ وہ یہ خیال (ظن) رکھتا ہو کہ قاتل ارادۂ قتل سے آیا تھا تو تمہارے اس قول کا مطلب یہ ہوا کہ تمہارے نزدیک مقتول کو پکڑ رکھنے والا محض گمان کی بنا پر مستوجب قصاص ہے۔ حالانکہ گمان غلط بھی ہوتا ہے اور صحیح بھی۔ اس کے بعد

امام محمد اس رائے کی غلطی کو متعدد مثالوں سے بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں) :

"میں آپ حضرات سے دریافت کرتا ہوں کہ دلالتِ قتل کے بارے میں تمہاری کیا رائے ہے؟ یعنی ایک شخص قاتل کو مقتول کا سراغ دیتا ہے۔ اور قاتل جاکر اُسے قتل کر دیتا ہے۔ دلالت کنندہ کو یہی معلوم ہے کہ اگر اس کا بس چل گیا تو ضرور اُسے قتل کر دے گا۔ کیا آپ حضرات پکڑ رکھنے والے پر قیاس کرکے دلالت کنندہ کو بھی واجب القتل ٹھہرائیں گے؟ اسی طرح ایک شخص دوسرے شخص کو حکم دیتا ہے کہ فلاں کو قتل کر دو اور وہ اُسے جاکر قتل کر دیتا ہے تو کیا قاتل اور حکم دینے والا دونوں پر قصاص نافذ ہوگا؟ علیٰ ہذا القیاس ایک شخص نے ایک عورت کو کسی دوسرے شخص کی خاطر محبوس رکھا اور اس نے اُس کے ساتھ فعل زنا کا ارتکاب کیا تو کیا حابس اور زانی دونوں پر حدِ زنا جاری ہوگی اور محصن ہونے کی صورت میں دونوں کو رجم کیا جائے گا یا صرف وہ شخص مستحقِ حد ہوگا جس نے زنا کا ارتکاب کیا ہے؟ جو حضرات واقعۂ قتل میں ممسک (پکڑ رکھنے والے) کو بھی واجب القتل قرار دیتے ہیں، اُن کے نزدیک تو واقعۂ زنا میں حابس اور زانی دونوں مستحقِ حد ہوں گے۔ ایسے ہی ایک شخص نے دوسرے کو شراب پلائی تو کیا صرف شارب پر حدِ خمر جاری کی جائے گی یا شارب اور ساقی دونوں اس کی لپیٹ میں آئیں گے۔ ایسے ہی ایک شخص کسی کو یہ حکم دیتا ہے کہ تم فلاں پر تہمتِ زنا لگاؤ اور وہ اُس پر افترا پردازی کر دیتا ہے تو کیا فقط قاذف پر حدِ قذف کا اطلاق ہوگا یا دونوں پر ہوگا۔ اہل مدینہ کے خیال کی رو سے دونوں پر حد واجب ہونی چاہیے۔" (ان مثالوں کے بعد امام محمدؒ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ایک اثر بروایت عطا ابن ابی رباح نقل کرتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے ایک مقدمۂ قتل میں، جس میں ایک شخص قتلِ عمد کا ملزم تھا اور دوسرا مقتول کو روکے رکھنے کا، یہ فیصلہ صادر فرمایا تھا کہ "قاتل کو قتل کیا جائے اور دوسرے کو حبسِ دوام کی سزا دی جائے یہاں تک کہ وہ حالتِ قید ہی میں مر جائے۔"

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو نفسِ فعل کے ارتکاب پر سزا دی ہے

اور اسی کے لیے قصاص مقرر فرمایا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کے ان ارشادات میں قصاص کا حکم فعلِ قتل پر ہے: کتب علیکم القصاص فی القتلی (مقتولین کے بارے میں تم پر قصاص فرض کیا گیا ہے)، وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِیِّهٖ سُلْطٰنًا (اور جو شخص ظلم سے مارا گیا ہم نے اُس کے وارث کو مطالبۂ قصاص کا اختیار دیا ہے)۔ دوسری آیت کے نزول کے وقت جو لوگ اس کے مخاطب تھے اُن میں یہ معروف اور مسلّم تھا کہ مقتول کا وارث صرف قاتل سے مطالبۂ قصاص کا اختیار رکھتا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ: من اعتبط مسلمًا بقتل فھو قود بید ہ (جس نے کسی مسلمان کا ناحق خون بہایا تو اب اس کی جان مقتول کے ہاتھ میں ہے)۔ نیز ان آیات سے بھی واضح ہے کہ حدِ زنا اور حدِ قذف صرف زنا اور قذف کے جرم کا ارتکاب کرنے والوں پر نافذ ہو گی: الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منھما مائۃ جلدۃ (زانی عورت اور زانی مرد، دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو) والذین یرمون المحصنٰت ثم لم یأتوا باربعۃ شھداء فاجلدوھم ثمانین جلدۃ (اور جو لوگ پاکدامن عورتوں پر تہمت لگائیں، پھر چار گواہ لے کر نہ آئیں، ان کو اسّی کوڑے مارو)۔ میں نے خلقِ خدا میں سے کوئی ایسا پیشوا یا صاحبِ امر نہیں دیکھا جس نے کسی شخص کو ایسے فعل یا ایسے قول (افترا) پر حد ماری ہو جو اُس نے خود نہ کیا ہو یا اُس کی زبان سے نہ نکلا ہو۔ اس لیے اگر ایک شخص قتل کرنے کا مجرم ہے اور دوسرا مقتول کو محبوس رکھنے کا، تو قاتل کو فیصلۂ الٰہی کے مطابق قتل کیا جائے گا اور پکڑ رکھنے والے کو سزا دی جائے گی۔ خدا کے فیصلے میں یہ جائز نہیں ہے کہ جب میں قاتل کو اس کے فعلِ قتل کی پاداش میں قتل کر دیتا ہوں تو محبوس کرنے والے کو اُس کے فعلِ حبس پر قتل کر دوں۔ حالانکہ حبس اور قتل دو مختلف فعل ہیں۔ جس نے حابس پر قصاص نافذ کیا اُس نے اللہ کے حکم کو بدل ڈالا۔ کیونکہ اللہ کا حکم یہ ہے کہ کتب علیکم القصاص فی القتلی۔ تو قصاص یہی ہے کہ آدمی کے ساتھ وہی کچھ کیا جائے جو اُس نے کیا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا اُس نے قتل کیا ہے جس کے بدلے میں اُس کے

ساتھ وہی برتاؤ کیا جائے گا یعنی قتل کیا جائے گا۔ وہ صرف حبسِ مقتول کا مجرم ہے اور حبس معصیت ہے۔ اس پر تعزیر تو دی جا سکتی ہے، قصاص جاری نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ اگر حبس قتل کا قائم مقام ہو، اس کی صورت یہ ہے کہ حابس نے کسی شخص کو قصداً اس لیے محبوس کر رکھا ہو کہ اُسے قتل کیا جائے تو ایسی حالت میں چاہیے محبوس کو قتل نہ بھی کیا جائے، حابس واجب القتل ہو گا۔ کیونکہ اُس کا یہ فعل قتل کی نیت پر مبنی تھا اور نیتِ قتل نے اُسے قتل کے مرادف کر دیا۔ یہ امام مالک بن انس اور محمد بن حسن کے قول کے خلاف ہے۔

"محمد بن حسن نے امام مالک پر جو اعتراضات وارد کیے ہیں، بلاشبہ وہ تمام اعتراضات بلکہ اُن سے زیادہ امام مالک پر وارد ہوتے ہیں۔ لیکن محمد بن حسن بھی اس غلطی سے محفوظ نہیں رہ سکے اور ایک دوسرے موقع پر وہ خود بھی امام مالکؒ کے قول کی بیان کردہ خامیوں اور تناقض میں سے اکثر سے ملوث ہو گئے ہیں۔ اور وہاں وہ تمام دلائل جو انہوں نے امام مالک کے خلاف قائم کیے ہیں بعینہٖ ان کے خلاف قائم ہو جاتے ہیں۔ وہ موقع یہ ہے کہ امام محمد کا قول ہے کہ اگر رہزنوں کی ایک جماعت نے مسافروں پر ڈاکہ مارا اور قتل و غارت کا بازار گرم کیا۔ اور اس جماعت کے ساتھ معاونین کا ایک گروہ ہے جو شور و ہنگامہ کو سن رہا ہے لیکن قاتلین کو نہیں دیکھ رہا ہے تو قاتلین اور غیر قاتل معاونین دونوں کو تیغ زد کیا جائے گا۔ قاتلین جرمِ قتل کی وجہ سے موردِ قصاص ٹھہریں گے اور غیر قاتل معاونین کو اس لیے قتل کیا جائے گا کہ قاتلین نے اُن کی قوت سے کشت و خون کا بازار گرم کیا۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے محمد بن حسن سے دریافت کیا کہ آپ کو اس بارے میں کوئی روایت بھی ملی ہے؟ انہوں نے کسی روایت کا ذکر نہ کیا۔ میں نے کہا: آپ کا کیا خیال ہے کہ ایک کمزور شخص ایک طاقتور شخص کو قتل کرنا چاہتا ہے اور وہ ایک دوسرے طاقتور شخص سے کہتا ہے کہ اگر میں ناتواں نہ ہوتا تو فلاں کو موت کے گھاٹ اتار دیتا۔ طاقتور شخص اس سے کہتا ہے کہ چلو میں تمہیں اس کی مشکیں باندھ دیتا ہوں۔ چنانچہ وہ اُس کی مشکیں کس دیتا ہے اور اُس کے سینے پر سوار ہو کر اس کا گلا ناتواں شخص کے آگے کر دیتا ہے۔ اور وہ اُسے چھری سے ذبح کر دیتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ آپ ــــ اہلِ مدینہ کے مسلک کے برخلاف ــــ صرف ذبح کرنے والے پر حکم

قتل لگائیں گے۔ کیونکہ فعلِ قتل اُس کے ہاتھوں سرانجام پایا ہے۔ اور اُس شخص کی مدد کی جانب توجہ نہیں دیں گے جو قتل کا سبب تھا۔ کیونکہ فعل اور سببِ فعل دو مختلف چیزیں ہیں۔ خدا صرف فعل پر انسانوں سے مواخذہ کرتا ہے۔ میں آپ سے پوچھتا ہوں کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں قتل پر کس کا تعاون زیادہ مؤثر اور کارگر ہے۔ کیا راہزنوں کے لیے مددگار گروہ کا یا نابینا شخص کے لیے طاقتور کا؟ پھر آپ یہ بھی فرماتے ہیں کہ اگر راہزنوں کا معاون گروہ ڈاکوؤں کو قتل و غارت کرتے دیکھ رہا ہو اور ان کو مدد پہنچا رہا ہو، لیکن اگر وہ آواز نہیں سن رہا ہے تو مستوجبِ قتل نہیں ہوگا، بلکہ مستوجب تعزیر ہوگا۔ تو میں کہتا ہوں کہ آواز سن لینے کی صورت میں کیا خصوصیت پیدا ہوگئی ہے کہ آپ اُس پر حدِ قصاص جاری کر دیتے ہیں اور فعلِ سماعت کو فعلِ قتل کے برابر شمار کر لیتے ہیں؟ اس پر امام محمد بن حسن کہنے لگے کہ "آپ کے ساتھی مالک بن انسؒ بھی معاون گروہ کے بارے میں میری رائے سے متفق ہیں"۔ میں نے کہا: جب آپ کا قول حجت نہیں ہے تو امام مالک کے اتفاق سے آپ کا قول دوسروں کے لیے کیونکر حجت بن سکتا ہے؟ یا خود ہمارے ساتھی امام مالک کا اسی قسم کا قول بھی کیسے حجت بن سکتا ہے؟ محمد بن حسن نے پوچھا: تو کیا آپ کی یہ رائے نہیں ہے۔ میں نے کہا: نہیں، اور نہ ہی کسی معقول آدمی کو اس رائے کے حق میں پاتا ہوں۔ ایسی رائے رکھنے والا علم و عقل کے دائرے سے خارج ہو جاتا ہے"۔

الغرض یہ پوری کتاب اسی طرز پر ہے اور اس کا ہر مسئلہ اسی قسم کے دلچسپ اور معنی آفرین مناقشات اور فریقین کے پُرزور استدلالات کا مرقع ہے۔ ہمارے سرمایۂ قانون میں یہ کتاب بڑی قدر و قیمت کی حامل ہے۔ اور اس لائق ہے کہ قانون کا ہر طالب علم اور اس فن سے مہارت رکھنے والا ہر شخص اس کے مطالعہ سے محروم نہ ہونا چاہیے۔

پانچویں قسم ان کتابوں کی ہے جن میں مختلف مدارس فقہیہ کے احکام و مجتہدات کا موازنہ کیا گیا ہے۔ بعض کتابوں میں یہ موازنہ تمام فقہی مسلکوں کے مابین کیا گیا ہے اور بعض میں صرف دو

یا تین مسلکوں تک محدود ہے۔ اس قسم کی کتابوں کی نوعیت وہی ہے جو جدید علم قانون میں قانون کے تقابلی مطالعہ کی کتابوں کی ہے۔ امام محمد کی مؤطا کو اس نوعیت کے قانونی لٹریچر میں سرفہرست رکھا جا سکتا ہے۔ مؤلف موصوف نے یہ مؤطا امام مالک رحمہ اللہ سے روایت کی ہے۔ امام مالکؒ کی مؤطا کا اس میں جائزہ لیا ہے۔ ان کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے وہ مؤطا کی احادیث کو نقل کرتے ہیں، اور اس کے بعد وہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مخالف یا موافق عمل نقل کرتے ہیں۔ اور اگر امام صاحب کا عمل ان کے خلاف ہو تو وجوہِ اختلاف پر بحث کرتے ہیں۔ عام فقہائے کرام میں شروع سے قانون کے تقابلی علم میں بڑا شغف وانہماک اور اہتمام پایا جاتا ہے۔ بلکہ اس نوعِ علم میں ان کی دلچسپیوں کا یہ حال رہا ہے کہ "علم الاختلافات" کے نام سے فقہ کے اندر ایک مستقل فن وجود میں آگیا ہے۔ جس میں مذاہبِ اربعہ کے آراء و اقوال کا موازنہ کیا جاتا ہے۔ وجوہِ اختلاف اور مآخذ استدلال کی تحقیق کی جاتی ہے اور اس کے حسن و قبح پر بحثیں کی جاتی ہیں۔ اس فن میں سب سے زیادہ جس کتاب نے شہرت حاصل کی ہے وہ "بدایۃ المجتہد" ہے، جو قرطبہ کے قاضی فیلسوفِ اسلام ابن رشد کی تالیف ہے۔

فنِ قانون پر بے نظیر تالیفات میں سے چھٹی قسم میں وہ عظیم ذخیرۂ کتب آتا ہے جن میں کسی ایک مذہب کے آراء و مسائل کو جمع کیا گیا ہے۔ اور ان میں مسائل کے ساتھ ساتھ اس کے مذہب کے اصول و مبادی کا تذکرہ بھی ہے۔ اور جہاں دلائل و شواہد کی ضرورت ہے، وہاں دلائل و شواہد بھی لائے گئے ہیں۔ اور حسبِ اقتضاء مخالف آراء پر تبصرہ و تنقید بھی کی گئی ہے۔ ہمارے علم میں اس نوع کا سب سے اعلیٰ نمونہ امام شافعی رحمہ اللہ کی کتاب الام ہے۔ اس عظیم القدر کتاب کا ایک اقتباس ہم امام محمد کی "الرد علیٰ اہل المدینہ" کے ذکر میں آپ کے سامنے پیش کر چکے ہیں۔ اسی اقتباس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ اپنے مسلک کے اثبات و احقاق میں اور اپنے اقوال کے دفاع میں کیا اسلوب بیان

اور طرزِ بحث اختیار کرتے ہیں۔

ساتویں اور آخری قسم کے دامن میں فقہ کا اصولی لٹریچر آتا ہے۔ یہ لٹریچر فلسفیانہ تعمق، فہم و بصیرت اور فکر و نظر کے اُن تحیر خیز خزانوں سے عبارت ہے جنہیں مجتہدین اور فقہائے کرام نے علم اصولِ فقہ کے نام سے مرتب کیا ہے۔ اصولِ فقہ کی کتابوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر مذہب کے نزدیک شریعت کے مآخذ و مصادر کیا ہیں، اُس کا طریقہ اجتہاد کیا ہے۔ اور وہ اصول و قواعد کیا ہیں جن پر اُس کا اجتہاد مبنی ہے۔ اور دوسروں کے اجتہاد سے اُسے ممتاز کرتا ہے۔ اور پھر ان اصولوں کی تشریح و توضیح میں احکام و مسائل بھی بکثرت ملتے ہیں۔ یہ شرف امام شافعیؒ کو حاصل ہے کہ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے اس فن کی داغ بیل ڈالی اور اس پر باقاعدہ کتاب لکھی ہے یہ کتاب "الرسالہ" کے نام سے مشہور ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے بعد اس فن کو بڑا عروج حاصل ہوا۔ علماء کا ایک گروہِ کثیر اس طرف متوجہ ہو گیا۔ اس کی ترتیب و تدوین میں بڑی عرق ریزیاں کی گئیں اور بالآخر یہ ارتقاء اور پختگی کے اس درجہ تک پہنچ گیا کہ اسے مستقل بالذات علم کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ اور بعد میں امت کے اہلِ علم میں اصولِ فقہ کے نام سے متداول رہا۔

# (بقیہ اشارات)

آرزوؤں اور تمناؤں کی مظہر ہو۔ لوگ اس قیادت میں اپنے جذبات کا عکس پائیں اور اس بنا پر انہیں اس پر اعتماد ہو۔ یہاں کی قیادت کے نقطۂ نظر اور عام آبادی کے احساسات کے درمیان جب تک کامل ہم آہنگی نہ پیدا ہو اس وقت تک اس ملک میں کسی خوشگوار تبدیلی کی توقع نہیں کی جاسکتی ہے۔

---

اس مقصد تک پہنچنے کا واحد راستہ یہی ہے کہ ملک میں جلد از جلد عام انتخابات کرائے جائیں اور لوگوں کو اس بات کا پورا موقع بہم پہنچایا جائے کہ وہ پوری آزادی کے ساتھ، بغیر کسی خارجی دباؤ کے، اپنی ضمیر کی آواز کے مطابق اپنے قائدین منتخب کرلیں۔ اس ملک کو اگر کوئی چیز اس انتشار سے اس وقت بچاسکتی ہے تو وہ یہی ہے۔

آزاد انتخاب کے لیے اولین شرط یہ ہے کہ برسرِ اقتدار طبقہ اپنی اس پوزیشن سے ناجائز فائدہ نہ اٹھائے۔ یہ لوگ اگر اس وقت یہ قربانی دینے پر تیار ہو جائیں تو یہ اس ملک کی بہت بڑی خدمت ہوگی اور جس کے ثمرات اگر اب نہیں تو آئندہ انہیں اور ان کی نسلوں کو ضرور ملیں گے۔ ہمیں اس بات کا علم ہے کہ جب ایک مرتبہ شیطانی چکر چل جائے تو اس کی گرفت میں سے نکلنا کوئی آسان کام نہیں ہوتا لیکن جو لوگ اس چکر کو ختم کرکے اس کی جگہ دیانت کی فضا تیار کرتے ہیں وہ انسانیت کے اتنے بڑے محسن ہوتے ہیں کہ نسلِ انسانی کبھی بھی اُن کے احسانِ عظیم سے سبکدوش نہیں ہو سکتی۔ یہی وہ لوگ ہیں جو تاریخ میں باقی رہ جاتے ہیں اس لیے ہمارے حکمرانوں کو وقتی مصلحتوں میں کھو کر اپنے مستقبل کو برباد نہ کرنا چاہیے۔ اور اپنے لیے وہ راستہ اختیار کرنا چاہیے جس پر آنے والی نسلیں ہمیشہ انہیں اچھے ناموں سے یاد کرسکیں۔

---

سرکاری دباؤ کے علاوہ جو دوسری چیز اس قوم میں صحیح قیادت اُبھرنے نہیں دیتی وہ اس ملک کے معاشی حالات ہیں۔ یہاں ایک طبقہ ایسے بڑے بڑے زمینداروں اور جاگیرداروں کا ہے جس نے ملک کی بیشتر آبادی کو اپنا غلام بنا رکھا ہے۔ غریب اور نادار مزارعین اپنے اندر اتنی ہمت نہیں پاتے کہ اپنے اِن داتاؤں کے خلاف کسی رائے کا اظہار کر سکیں۔ ان لوگوں میں نہ تو کوئی سیاسی شعور ہوتا ہے اور نہ بصیرت۔ اُن کا وڈیرہ، یا جاگیردار انہیں بھیڑ بکریوں کے گلہ کی طرح جس طرف چاہتا ہے میکانکی طور پر ہانک کرلے جاتا ہے۔ اس وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ ایک ہی قسم کے مُہرے ہر پھر کر بار بار بساطِ سیاست پر نمودار ہوتے ہیں۔ زمان و مکان کی تبدیلی ان کو تبدیل نہیں کرتی۔ انگریزی راج میں بھی یہی لوگ مسلمانوں کی سربراہی کے منصب پر فائز تھے اور آج بھی نفر یباً وہی لوگ اس قوم کے قائدین ہیں۔ مسلم لیگ، نیشنل عوامی پارٹی، عوامی لیگ اور اسی قبیل کی دوسری جماعتیں جو اس ملک کی سیاست میں آج عملاً دخیل ہیں سب انہی لوگوں پر مشتمل ہیں۔ ہمارے عوام جب یہ دیکھتے ہیں کہ جن لوگوں کی پالیسیوں ظلم و استبداد، چالاکیوں اور عیاریوں سے پورا ملک تنگ آگیا ہو، وہ انتخاب کے موقع پر پھر منتخب ہو کر ایوانِ حکومت میں جا پہنچتے ہیں تو انہیں نہ صرف حیرت ہوتی ہے بلکہ اپنی بے بسی کا شدید احساس بھی ہوتا ہے اور وہ سمجھنے لگتے ہیں کہ وہ اس ملک کے اندر محض بندگانِ مجبور ہیں اور اس کے انتظام و انصرام میں ان کی کوئی آواز نہیں۔ اس صورتِ حالات کو صرف اسی طرح بدلا جاسکتا ہے کہ درمیانہ تعلیم یافتہ طبقہ عوام کو اس حد تک بیدار کردے کہ انگریزی کی لگائی ہوئی اس "آکاش بیل" کو بیخ و بن سے اکھاڑ کر پھینک دیا جاسکے

ایسا تو بہت ہی غیر معمولی حالات میں ہو سکتا ہے کہ تبدیلی کی ایک ہی بھرپور لہر آئے اور نظامِ قیادت کی کایا پلٹ دے، تاہم اگر انتخاب کے پُرامن آئینی راستے سے واضح اور محسوس قسم کا تغیر مناسب تدریج سے بھی آئے تو عوام کے حوصلے بلند ہو سکتے ہیں۔ اگر ہر بار ملک کے پارلیمانی نظام کی رگوں میں نیا خون مناسب مقدار میں پہنچتا رہے تو ایک انتخاب میں نہیں تو

دوسرے میں اور دوسرے میں نہیں تو تیسرے میں پورا نقشہ بدل سکتا ہے۔

---

ملک میں آزادانہ انتخاب کے لیے فضا تیار کرنے میں اگرچہ بڑا دخل ارباب بست و کشاد کا ہے۔ لیکن اس کی ذمہ داری ایک حد تک عوام پر بھی عائد ہوتی ہے۔ وہ جب تک اپنے شعور کو بیدار کرنے اور اپنی سیاسی اہمیت کو منوانے کی خود کوئی کوشش نہیں کریں گے، حالات پلٹا نہ کھا سکیں گے۔ انہیں یہ بات خوب ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ ہمارے آئندہ انتخابات فیصلہ کن اہمیت کے حامل ہیں۔ ان سے جو نتیجہ برآمد ہو گا وہ اس ملک اور قوم کے مستقبل پر بڑے ہی موثر طریقہ سے اثر انداز ہو گا۔ لہٰذا ان کے لیے یہ زیبا نہیں کہ وہ اس موقع پر مایوس اور بے نیاز بن کر پڑے رہیں یا انتخابات کو محض ایک کھیل تماشا سمجھ کر ان میں حصہ لیں۔ یہ معاملہ بے معنی قسم کی گہما گہمی کا نہیں بلکہ ملک اور قوم کی قسمت بنانے اور بگاڑنے کا سوال سامنے ہے۔ دنیا میں اس سے زیادہ بدنصیب قوم اور کون سی ہو سکتی ہے جو اپنی قسمت کے ساتھ خود کھیلنا شروع کر دے۔ یہ وہ مقام ہے جس سے پاکستان کی سیاسی تاریخ غالباً مستقل طور پر ایک اہم موڑ مڑنے والی ہے۔ اس موقع پر اس نے اگر اپنی روایتی لاپروائی سے کام لیا تو یہ نہ صرف اس کے اپنے حق میں غیر مفید ہو گا بلکہ اس سے اسلامی رجحانات کو بھی شدید نقصان پہنچے گا اور پھر اس سے دوسرے اسلامی ممالک بھی شدت سے متاثر ہوں گے۔ ان حالات میں اُسے چاہیے کہ بڑے تدبّر سے کام لے کر یہ فیصلہ کرے کہ اسے اپنا وزن کس پلڑے میں ڈالنا ہے۔ وہ جب تک مادی منفعتوں سے بلند تر ہو کر سوچنے پر آمادہ نہیں ہوتی، اُس وقت تک اس ملک میں کبھی بھی خوش آئند تبدیلی نہیں لائی جا سکتی ہے چھوٹے چھوٹے اور حقیر مفادات کی خاطر کبھی ایک کی طرف لپک جانا اور کبھی دوسرے سے وابستہ ہو جانا، گروہی، خاندانی اور نسلی عصبیتوں پر ضمیر اور ایمان کو قربان کر دینا — یہ وہ انداز و اطوار ہیں جن سے ایک ہنگامہ تو کھڑا کیا جا سکتا ہے لیکن کوئی ایسا انقلاب نہیں لایا جا سکتا

جو اقدارِ حیات کو بدل کر رکھ دے۔ وہ انقلاب جس سے زندگی کی قدریں بدلنا مقصود ہوں اُس کے لیے ضروری ہے کہ عوام اس متلاطم فضا میں اپنے فکری جہاز کو بے لنگر نہ ہونے دیں اور جو فیصلہ کریں وہ بڑے تدبّر و تفکّر سے کریں۔ اس طریق سے ہی اس ملک میں ایک اچھی قیادت لائی جاسکتی ہے — وہ قیادت جو اس ملک میں اس کی دلی آرزوؤں اور تمناؤں کو عملی جامہ پہنا کر ایک ایسا ماحول تیار کرے جو اس کی ضمیر سے بالکل ہم آہنگ ہو اور اُس کے دینی تقاضوں کو پورا کرنے کی پوری صلاحیت رکھتا ہو۔

خـــالی صفحـــه

# مجموعہ تفاسیر فراہی

تالیف : مولانا حمید الدین فراہی رحمۃاللہ علیہ
ترجمہ : مولانا امین احسن اصلاحی

مولانا حمید الدین فراہی اس دور آخر میں تفسیر کے امام گذرے ہیں ۔ انہوں نے قرآن پر فکر و تدبر کی نئی راہیں کھولیں اور اس کی وہ مشکلیں حل کیں جو اب تک تفسیر کی کتابوں میں حل نہیں ہو سکی تھیں ۔ مولانا رحمۃ اللہ علیہ کی اصل تفسیر عربی میں ہے ۔ اس کے جو اجزاء شائع ہو چکے تھے مولانا رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد خاص

## مولانا امین احسن اصلاحی

نے ان کا شستہ اور شگفتہ اردو میں ترجمہ کر دیا ہے اور شروع میں مصنف کے مختر حالات زندگی بھی دے دیئے ہیں اور مولانا حمید الدین فراہی کے مقدمہ تفسیر کا ترجمہ بھی شامل کر دیا ہے جو اصول تفسیر پر مولانا کے قلم سے ایک نہایت جامع رسالہ ہے ۔ اس مجموعہ میں مقدمہ تفسیر کے علاوہ ذیل سورتوں کی تفسیروں کے ترجمے شامل ہیں :—

تفسیر آیۃ بسم اللہ ' تفسیر سورۂ فاتحہ ' سورۂ ذاریات ' سورۂ قیامہ ' سورۂ تحریم سورۂ عباس ' سورۂ والشمس ' سورۂ والتین ' سورۂ والعصر ' سورۂ فیل ' سورۂ کوثر ' سورۂ کافرون ' سورۂ لہب ' سورۂ اخلاص ۔

مولانا رحمۃ اللہ علیہ نے ان میں سے ہر تفسیر میں قرآن مجید کی ایسی اہم مشکلیں حل کی ہیں جو قرآن کے دوسرے مشکل مقامات کے حل کے لئے کلید کا کام دیتی ہیں اور یہ بات پورے اطمینان سے کہی جاسکتی ہے کہ اگر ایک شخص مولانا کے مقدمہ تفسیر قرآن کی روشنی میں ان تمام اجزاء کا بغور مطالعہ کرے تو وہ مولانا فراہی کے اسلوب فکر سے اچھی طرح آشنا ہو جائیگا اور قرآن پر محققانہ تدبر کے لئے اپنی راہیں خود کھول لیگا ۔

تفسیری حقائق و معارف کا یہ مجموعہ ۵۲ء صفحات $\frac{۲۰\times۳۰}{۸}$ سائز پر مشتمل ہے اور اس کے متعلق بلا تکلف یہ دعوی کیا جا سکتا ہے اسکا ہر صفحہ تفسیری حقائق کا بیش بہا گنجینہ ہے ۔ کتابت و طباعت نہایت نفیس ۔ جلد عمدہ کپڑے کی قیمت — چودہ روپے

## تعلیمات

تعلیم کے موضوع پر مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی نے اب تک جو کچھ فرمایا یا لکھا ہے نیز جماعت اسلامی نے تعلیم کے موجودہ تصور اور رائج الوقت طریق تعلیم اور نصاب میں جس انقلابی تبدیلی کی اسکیم پیش کی ہے اس سارے مواد کو اس مجموعے میں یکجا کر دیا گیا ہے ۔ دیدہ زیب گرد پوش کے $\frac{۲۰\times۳۰}{۱۶}$ سائز سفید کاغذ ۲۸۸ صفحات قیمت صرف تین روپے ۔ فوراً اپنی فرمائش سے مطلع فرمائیں ۔